

„Premisele susținerii unei Teologii a naturii vs. *Teologia naturalia*”,

Pr. Asist. Univ. Drd. Ciocan Tudor Cosmin

Facultatea de Teologie Ortodoxă Constanța

în *Analele Universității de Vest din Timișoara, Seria Teologie*, vol. 14/2008, pp. 41-88, (ISSN 1453-7652);

Abstract: *talking about God without any divine implication it's obvious kind of hard even to imagine that. Even so, in the history of religion, man thought that he can – without any God interference – to discover and talk about Him using only his natural rationality power: this was the way of theologia naturalia. On the other hand oriental father's theology accepts that it is in God's very plan a way to know Him for the fallen man through His creation and man's natural power of thinging, but with one exception compare with first way: man could see for God through nature, not in it, and this could only be done with God's own grace without which we can't speak of a revelation, but a philosophy. Therefore in orthodox theology man can develop an understanding of God only with help and illumination of grace, even when he use his own rational powers to discover Him.*

Pentru a putea vorbi despre o cunoaștere naturală a lui Dumnezeu ar fi de folos mai întâi să stabilim principiile potrivit cărora omul ar putea face această *investigare* a supranaturalului folosindu-se de „darurile” sale naturale, numai că, din cauza întinderii, am fost nevoit să renunț pentru moment la această argumentare pe care, de altfel, o voi folosi cu altă ocazie. Este, de asemenea, crucial să vedem, potrivit părerilor unor teologi de marcă ale confesiunilor creștine autorizate, dacă este posibil și în ce măsură se poate face o astfel de cunoaștere; urmând ca în finalul acestei lucrări să stabilim raportul eficient pe care îl are revelația cu rațiunea, sub toate formele sale de cunoaștere-investigare a realității (filosofie și știință).

I.1. Posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu pe cale naturală

Conform învățaturii creștine ortodoxe, ființa lui Dumnezeu este și rămâne incognoscibilă pentru om. După spusele Sfântului Apostol Pavel (1 Timotei 6.16), Dumnezeu este: *Cel ce singur are nemurire și locuiește întru lumina cea neapropiată, Cel pe Care nimeni dintre oameni nu L-a văzut și nici nu poate să-L vadă*. De remarcat această prea frumoasă expresie patristică, *lumină neapropiată*, pentru lumina inaccesibilă a lui Dumnezeu. Incognoscibilitatea ființei lui Dumnezeu nu înseamnă că omul nu are totuși acces la o anumită cunoaștere a lui Dumnezeu, și anume Îl poate cunoaște din lucrările Lui. În acest sens, Sfântul Maxim Mărturisitorul arată că: *Nu cunoaștem pe Dumnezeu din ființa Lui, ci din măreția faptelor și din purtarea de grijă ce o are pentru cele ce sunt. Căci prin aceasta înțelegem, ca pe niște oglinzi nemărginite, bunătatea, înțelepciunea, puterea Lui...* (Dragoste, nr. 96, p. 53). Maxim mai arată cum omul, contemplând cele nevăzute, caută rațiunile lor naturale, precum și providența care se arată prin ele. Părinții au arătat că pentru om cea mai simplă și mai apropiată cale de a afla, totuși, ceva despre Dumnezeu este rațiunea luminată de credință. Baza oricărei cunoașteri a lui Dumnezeu, din punct de vedere creștin, constă în credință: *De nu veți crede, nu veți înțelege!* (Isaia 7,9). Mai explicit încă, Sfântul Clement Alexandrinul spune: *Credința este o cunoaștere scurtă a celor mai de seamă învățături; cunoașterea, însă, este dovedirea puternică și sigură a învățăturilor cuprinse în credință; prin învățătura Domnului cunoașterea este zidită pe credință; și, cu ajutorul științei, ne duce la înțelegere și înfașibilitate*¹.

Gândirea la Dumnezeu este una dintre trebuințele fundamentale ale ființei omenești, iar pentru împlinirea ei Creatorul său i-a dat omului tot ceea ce îi este necesar ca să-și satisfacă această necesitate. A cunoscut natura pe care o avea în grijă, dar nu i-a fost suficient; s-a cunoscut pe sine și și-a dat seama de un gol cognitiv și mai mare. Prin cunoașterea lui Dumnezeu, cunoașterea naturii nu e îmbogățită, ci transformată. Cunoșcătorul lui Dumnezeu știe nu altceva decât cunoșcătorul naturii, ci el știe altfel. Cunoșcătorul lui Dumnezeu nu poate adăuga cunoașterii naturii nici măcar o literă, dar prin întreaga sa cunoaștere a naturii strălucește o lumină nouă.

Este adevărat că într-un capitol intitulat astfel – posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu pe cale naturală – implicațiile sunt enorme: explicații despre premisele acestei cunoașteri, realitatea ei, necesitatea unei astfel de cunoașteri, finalitatea și, nu în ultimul rând, o amplă teorie a cunoașterii umane în general din care să se extragă elementele și curentele gândirii filosofice care să susțină pe cale naturală posibilitatea unei astfel de cunoașteri. Dar, pornind de aici, am reuși cu siguranță – acordând fiecărui item în parte o tratare amănunțită – să întocmim o nouă

¹ Sf. Clement, *Stromate*, VII, X, 57, p. 511-512.

lucrare, de sine stătătoare. Drept pentru care vor trata cursiv, *per ansamblu* fiecare dintre elementele enumerate, lăsând cititorului posibilitatea unei introspecții mai amănunțite a subiectului pe marginea vastei bibliografii folosite și în acest capitol.

I.1.1. Premisele acestei posibilități

Având *duhul* de la Dumnezeu omul este natural capacitat să primească informații de la Creatorul după al cărui chip este făcut. Această afirmație introduce un oarecare grad de adevăr în ceea ce privește inspirația și, mai ales, Revelația: omul are, ontologic, însemnele și capacitățile necesare detectării și asimilării „inspirației” superioare, comunicabile, în baza celei inferioare, pur biologice - vezi diferența suflet-spirit. „Vorbind mai în concret, și potrivit credinței noastre, conținutul revelației naturale este cosmosul și omul dotat cu rațiune, cu conștiință și libertate, ultimul fiind numai obiect de cunoscut al aceste revelații, ci și subiect al cunoașterii ei”².

I.1.1.a) Raționalitatea Naturii create

O primă premisă fundamentală pentru cunoașterea descoperirii lui Dumnezeu pe cale naturală ar fi *raționalitatea creației*. Pentru teologia ortodoxă atât omul, cât și cosmosul sunt produsul unui act de creație mai presus de natură al lui Dumnezeu și sunt menținuți în existență de Dumnezeu printr-o acțiune de conservare, care de asemenea are un caracter supranatural. În această perspectivă omul nu apare ca subiect al cunoașterii și natura obiectul ei, ci amândoi constituie o revelație naturală și din punctul de vedere al cunoașterii. Cosmosul e organizat într-un mod corespunzător capacității noastre de cunoaștere. Cosmosul și natura umană intim legată de cosmos sunt imprimate de raționalitate, iar omul – creatură a lui Dumnezeu – e dotat în plus cu o rațiune capabilă de cunoaștere conștientă a raționalității cosmosului și a propriei sale naturi. Dar această raționalitate a cosmosului și rațiunea noastră umană cunoscătoare sunt pe de altă parte – potrivit doctrinei creștine – produsul actului creator al lui Dumnezeu. Deci nici din acest punct de vedere revelația naturală nu e pur *naturală*³.

„Cosmosul este expresia în timp și spațiu a gândirii lui Dumnezeu prin Iisus Hristos, și modul de reintegrare a noastră în sensul lui este modul creștin de a lucra, adică modul teandric...nimeni nu ar putea depăși universul în spirit decât situându-se dincolo de marginile lui, în perspectiva gândirii divine. Dinăuntru lumii, care ne copleșește, nu putem evada în sensul ei divin decât numai dacă știm aprioric că e făptura lui Dumnezeu. Din afara ei însă, înțelesul i se luminează ca fața lumii bătută de dogoarea soarelui...”⁴.

Cum este posibilă totuși descifrarea celor nevăzute prin intermediul celor văzute, materiale? Ei bine, „învățătura ortodoxă se distinge tocmai prin afirmarea posibilității cunoașterii naturale a existenței lui Dumnezeu, dar totodată și a incognoscibilității absolute a ființei Lui. Căci teza fundamentală a Părinților orientali, păstrată neștirbit în teologia ortodoxă până astăzi, este aceea a apofatismului total în ceea ce privește posibilitatea minții umane de cunoaștere ființa lui Dumnezeu, fie pe cale naturală, fie pe cale revelată. Teologia ortodoxă identifică și ea ființa divină cu existența în accepțiunea cea mai înaltă a acestui concept, considerând, prin contrast, că lumea finită, creată din nimic de către Dumnezeu, este expresia efemerității absolute. Dar aceasta nu conduce teologia respectivă până la afirmația că putem cunoaște însăși esența lui Dumnezeu prin exercițiul rațional al unor argumente, cum este cel cosmologic din lumea gândirii latine”⁵.

Potrivit teologiei personaliste a părintelui Stăniloae natura își găsește sensul în om, așa cum și omul se împlinește ca făptură *semi-divină* în cadrul universului. După cum "omul nu se poate concepe în afara naturii cosmice", la fel și natura întreagă nu-și poate actualiza potențele sale și nu-și poate atinge vocația ei - deplina pnevmatizare, deplina penetrare și covârșire de către spirit - decât prin intermediul ființei umane. Unul își este altuia absolut necesar. Omul, fără natură, nu are mediul progresului său, după cum și lumea, lipsită de lucrarea ființei umane, nu-și poate atinge scopul ei creațional și nu își împlinește real vocația⁶.

Raționalitatea creației este semnul și rezultatul reconstrucției cosmologice a părinților secolelor IV-VI⁷, reconstrucție făcută împotriva negării ariene a posibilității întrupării Logosului divin în realitatea naturală a lumii văzute. Dacă în secolul al IV-lea arianismul considera că Iisus este o simplă făptură creată, fără să fie în același timp și Dumnezeu, aceasta se datora faptului că rămânea tributatar dualismului gândirii antice, care considera că lumea naturală sau sensibilă este „alogică”, adică lipsită de structură interioară logică sau rațională. Pornind de la prologul ioaneic, potrivit căruia toate lucrurile inteligibile și sensibile au fost create de Logosul divin, părinții au ajuns la concluzia

² Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, E.I.B.M.B.O.R., București, 1996, p. 12.

³ *Ibidem*, p. 12.

⁴ Nichifor Crainic, *Nostalgia Paradisului*, Ed. Mitropoliei Moldovei, Iași, 1944, p. 7.

⁵ Pr. Conf. Dr. Adrian Niculcea, *Cunoașterea naturală a lui Dumnezeu de la autorii biblici la gânditorii moderni*, Garuda-Art, Vasiliana '98, Chișinău-Iași, 2006, p. 15.

⁶ Pr. Conf. Dr. Ioan C. Teșu, *Lumea și raționalitatea în teologia Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae* (II), *Revista Teologie și viață*, nr. 1-6/1993, sursa: internet, http://editura.trinitas.ro/tv/2003-01-06_art2.php.

⁷ Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Raționalitatea creației și importanța ei în gândirea părintelui Stăniloae*, *Rev. filosofică*, LI, 1-2, p. 141-145, București, 2004, p. 141.

firească că lumea naturală dispune de raționalitatea ei interioară, care permite Logosului, ca Rațiune supremă, să se întrupeze și să vină în lumea naturală ca într-o ale Sale, fiindcă lumea sensibilă are la baza ei raționalitatea interioară ca factor de unitate a lumii văzute și nevăzute. Acesta este motivul pentru care Sfântul Atanasie cel Mare vorbește de Logosul care se sălășluiește și ține împreună cele văzute și cele nevăzute, alcătuind o ordine unică și armonioasă a întregului univers, pe care l-a creat după bunăvoința Tatălui⁸.

La baza acestei raționalități a creației se află două componente principale⁹. Pe de o parte, este vorba de ideile sau *rațiunile eterne care vin din Logos*, ca model al lucrurilor create, care se manifestă prin energiile divine, iar pe de altă parte, este vorba de *raționalitatea lucrurilor create* în care se oglindesc ideile sau rațiunile Logosului etern al Tatălui, prin energiile ei create. Lumea materială este o țesătură a raționalității plasticizate sau materializate cu caracter de obiect, în care se împletește lucrarea energiilor necreate cu cele create. Și nu s-ar putea ca omul, înțelegând că în spatele acestei raționalități interne pe care o are lumea creată și el însuși ca și componentă a lumii, să nu postuleze cu necesitate existența unui organizator al tuturor celor văzute. Pe lângă aceste două elemente evidente stă însăși *rațiunea cercetătoare*, de a cărei importanță au fost conștienți atât sf. Părinți în vechime, cât până și teologi mai noi protestanți. James Orr (1844-1913), profesor de apologetică la școala teologică presbiteriană din Glasgow, descriind argumentul cosmologic „de la contingența și tranziția lumii... până la o Ființă infinită și necesară, ca bază și cauză a acesteia”, conchide că „rațiunea... însăși ne indică nevoia existenței unei Cauze Primare a universului, care este în același timp o Ființă autonomă și în mod necesar infinită”¹⁰.

Datorită acestui fapt, părintele Stăniloae ne arată că energiile create, care stau la baza raționalității lucrurilor naturale, poartă capacitatea de a primi în ele puterea energiilor necreate, care transfigurează făptura. Această afirmație își află confirmarea ei atât în faptul că ucenicii au văzut mărirea Domnului întrupat, mărirea a unuia născut din Tatăl, plin de har și adevăr (Ioan, 1, 14), cât și în faptul schimbării la față a Mântuitorului pe muntele Taborului, atunci când fața Lui strălucea ca soarele, iar hainele erau mai albe decât lumina (Matei, 17, 20). Raționalitatea creației ne arată că materia este *concentrare de spirit și energie*, care poate fi transfigurată de puterea Duhului în Hristos, Logosul divin. Sfântul Grigore de Nyssa spune că „Dumnezeu a creat lumea din lumină”¹¹. Și dacă pe cele materiale, create și cauzate le cunoaștem din legile lor, din dependența lor internă, tot din aceste legi sau dependențe postulăm o existență necauzată, independentă, absolută care – potrivit cunoașterii naturale – rămâne încă o mare taină. „Se poate spune deci că din cele cauzate, sau cunoscute știm despre existența necauzată sau necunoscută, iar din existența necunoscută înțelegem cele cauzate. Există o comunicare reciprocă între cunoașterea catafatică și apofatică, apofaticul fiind în parte cunoscut prin catafatic și catafaticul fiind mai bine cunoscut prin apofatic. Apofaticul nu e cu totul neștiut, iar catafaticul nu e nici el cu totul înțeles având ca origine apofaticul absolut”¹².

Pe de altă parte, raționalitatea creației constituie baza de dialog și întâlnire dintre teologie, filosofie și știință. Astfel, Thomas Torrance, teolog reformat englez, spune: „Cred că gândirea umană se află astăzi în miezul uneia dintre cele mai mari tranziții din istorie, pe care trebuie să o luăm în considerație cu seriozitate, fiindcă ea ne ajută să depășim dualismul cosmologic și epistemologic care a avut efecte păgubitoare nu numai asupra științei și filosofiei, dar și asupra religiei și teologiei. Datorită acestei tranziții, părăsim concepția dualistă a lumii, care a avut efecte dezastruoase asupra relațiilor intramundane și asupra relației dintre Dumnezeu și universul creat de El, și descoperim concepția unitară a lumii, care se întemeiază pe legătura intrinsecă dintre formă și substanță. Nimic nu există în sine, totul există în relație reciprocă fiindcă substanța sau ființa este rațională”¹³.

În fine, ordinea rațională a **creației** scoate în evidență prezența și lucrarea lui Hristos în creație, pentru a o duce către scopul ei final, prin Biserică. Sfântul Atanasie cel Mare spune că „Logosul Tatălui, prin care toate au fost create, călăuzește din nou întreaga creație, care a abandonat mișcarea către Dumnezeu care i-a fost dată și o recompune și o adună în Duhul care umple toate. Diviziunile apărute în creație (din cauza patimilor), prin separarea elementelor, care erau destinate să țină întreaga creație ca un tot, fără să se divizeze, au fost depășite în Hristos și puterea unificatoare înfăptuită în El exercită o funcție unificatoare în toată creația!”¹⁴.

În concluzie, prin poziția omului, această ființă cunoscătoare și prelucrătoare a naturii, de chip al lui Dumnezeu, singură ființă conștientă de sine, pătrunzătoare semnificațiilor lucrurilor și producătoare de valori, se arată că lumea are o raționalitate pentru a fi cunoscută de noi – ființe raționale. De aceea ea trebuie să aibă originea într-o Ființă care a urmărit prin crearea lumii – și urmărește prin conservarea ei – cunoașterea lumii și prin ea însăși și cunoașterea Ei de către om.

⁸ Sfântul Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, vol. I, Institutul Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1987, p. 97.

⁹ D. Popescu, *op.cit.*, p. 142.

¹⁰ James Orr, *The Christian view of God and the world*, ed. Grand Rapids, Edinburgh, 1907, p. 95 ș.u.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Stăniloae, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, EIBMBOR, București, 2005, p. 9.

¹³ Thomas Torrance, *The Ground and Grammar of Theology*, Dublin/Belfast/Ottawa, 1980, p. 76 apud Stăniloae, *Sfânta Treime...*, p. 144.

¹⁴ Sf. Atanasie, *op.cit.*, p. 91.

I.1.1.b) Predispoziția de a cunoaște a omului creat după chipul Creatorului

Părintele Stăniloae accentuează adesea importanța accederii omului la cunoașterea lui Dumnezeu, deoarece El **ne-a făcut pentru a-L cunoaște**: „Dumnezeu este Rațiune și Cuvânt ce ni Se face cunoscut și ne-a făcut pentru a-L cunoaște, dar e, în același timp, mai presus de cunoaștere, și ne-a făcut și pe noi cu ambele aceste însușiri”¹⁵.

Plecând de la această raționalitate a lumii văzute de care am vorbit mai sus Sfinții Părinți au arătat că omul însuși în care se descoperă tot universul ca finalitate este o ființă rațională printre altele și că, pe această premisă, „nu se poate renunța nici la cunoașterea rațională. Chiar dacă ceea ce spune ea despre Dumnezeu nu e cu totul adecvat, ea nu spune ceva contrar lui Dumnezeu. Ceea ce spune ea trebuie să fie numai adâncit prin cunoașterea apofatică” care cunoaștere apofatică, „atunci când vrea cât de cât să se tâlmăcească pe sine, trebuie să recurgă la termenii cunoașterii intelectuale, umplându-i însă mereu cu un înțeles mai adânc decât pot reda noțiunile intelectuale”¹⁶.

« Chipul dumnezeiesc constă în structura ontologică a omului făcută să tindă spre comuniunea cu comuniunea supremă, cea a Persoanelor divine care sunt izvor al oricărei comuniuni, și cu persoanele umane, iar asemănarea constă în activarea acestei structuri, în consecință starea primordială a omului nu putea fi o stare de desfășurare a chipului în virtuțile în care manifestă această comuniune, întrucât pentru aceasta se cerea timp. Dar starea primordială nu putea fi nici o lipsă a chipului ca structură ontologică în tendința spre această comuniune, pentru că o asemenea structură specific umană nu se câștigă în timp. Omul a fost de la început om. »¹⁷

Catehismul Bisericii Romano-Catolice ne mărturisește aceeași credință a tendinței ființei noastre create spre asemănarea Creatorului. „Năzuința spre Dumnezeu este înscrisă în inima omului, căci omul este creat de Dumnezeu și pentru Dumnezeu; Dumnezeu nu încetează să-l atragă pe om spre sine și numai în Dumnezeu va găsi omul adevărul și fericirea pe care nu încetează să le caute: Temeiul cel mai profund al demnității umane rezidă în chemarea omului la comuniune cu Dumnezeu. Încă de la nașterea sa, omul este invitat la dialog cu Dumnezeu. Căci el nu există decât pentru că, fiind creat de Dumnezeu din iubire, este susținut neîncetat de El, din iubire; nici nu trăiește pe deplin după adevăr dacă nu recunoaște în mod liber această iubire și nu se încredințează Creatorului său”¹⁸.

Și aici enunțarea ortodoxă și cea romană-catolică par să fie consonante. Ambele teologii sunt de acord cu faptul că omul este ontologic dotat cu rațiune, conștiință și libertate pentru a putea căuta sursa tuturor lucrurilor făcute și pentru a se întreba asupra originii și a scopului său în această lume. Astfel, Sfântul Maxim spune că „sufletul a primit de la Dumnezeu (...) pe lângă simțirea înțelegătoare și pe aceea sensibilă, precum pe lângă rațiunea lăuntrică și pe cea rostită, iar pe lângă mintea înțelegătoare și pe cea pătimitoare”. Explicațiile Părintelui Stăniloae la această afirmație sunt că "sufletul are minte, rațiune și simțire. Fiecare din acestea are o funcție cognitivă îndoită. Simțirea are o funcție înțelegătoare și una sensibilă (...) o simțire a minții (...) e o simțire a prezenței lui Dumnezeu (...). Sfântul Maxim vorbește de o senzație înțelegătoare care sesizează și întregul producător de senzații. Rațiunea pe de o parte definește un lucru, pe de altă parte îl exprimă (...) de aceea grecii au același nume pentru rațiune și cuvânt (...). Mintea are o funcție înțelegătoare, prin care sesizează în mod activ o realitate, și alta pătimitoare, căreia i se impune o realitate fără nici o contribuție activă a ei. Liber de patimi este cel (...) care-i supune părții cugetătoare a sufletului partea irascibilă și poftitoare, care împreună formează partea pătimitoare, după cum cei pătimiși își supun partea cugetătoare, celei pasionale (...). Desigur, această ridicare a puterilor sufletești se face prin lucrarea harului”¹⁹.

Este foarte importantă această subliniere pentru că vedem acțiunea permanentă a harului asupra omului căzut. Nimeni dintre părinții Bisericii nu își formulează în vreun fel părerea că omul este rupt ireconciliabil de har chiar dacă exprimarea formală este că „omul a căzut din starea de har”. Dacă și în structura omului căzut puterile sufletești lucrează și sunt mișcate prin acțiunea Duhului atunci și informațiile furnizate de simțuri sunt structurate într-o formă ierarhică (Sf. Maxim); înțelegem că mișcarea pe care structura dihotomică a funcțiilor cognitive o poate explica este tocmai *propagarea naturală a informației* de la puterile pătimitoare spre cea rațională.

Această *mișcare* a informațiilor din exterior către suflet este văzută de sfinții părinți ca fiind potrivit lumii imanente în care trăim, nicidecum sub forma kantiană – deja dezbătută anterior – a *proiectării* asupra lumii a unui tipar aprioric, asemenea categoriilor aristotelice de gândire. Pentru noi este limpede că „mișcarea corespunzătoare este cea după rațiune, în forma immanentă – dacă rațiunile seminale ale lumii, modelând sufletul, sunt transmise apoi și altor suflete, într-o formă discursivă, respectiv în forma transcendentă, dacă acelea nu sunt comunicate sau comunicabile în exterior.”²⁰

O prezentare complexă a acestei *mișcări* o întâlnim în *Răspunsuri către Talasie*: "orice minte încinsă cu putere dumnezeiască are alături de sine ca pe niște bătrâni sau căpetenii, în primul rând, puterea rațiunii, din aceasta

¹⁵ Prefață la Pr. Dumitru Stăniloae, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, Deisis, Sibiu, 1995, p. 15.

¹⁶ Stăniloae, *TDO*, vol. I, p. 81.

¹⁷ *Ibidem*, p. 280.

¹⁸ *Catehismul Bisericii Romano-Catolice*, P.I, C.1, art. 27.

¹⁹ Polycarp Sherwood, *The Earlier Ambigua*, în **Studia Anselmiana**, fasc. XXXVI, "Orbis Catholicus", Herder, Romae, 1955, p. 35 apud Ioan Sturzu, *Viziunea Sf. Maxim Mărturisitorul și a Părintelui Dumitru Stăniloae asupra Revelației naturale. Reflecții asupra valorii teologico-ontologice a paradigmei experimentaliste în fizică*, nota 19; sursa: internet.

²⁰ *Ambigua* ..., p.111, nota 96.

născându-se credința cunoscătoare (...) și nădejdea (...). În al doilea rând are puterea poftitoare prin care ia ființă iubirea de Dumnezeu (...). În sfârșit mai are lângă sine puterea iuțimii prin care se aprinde cu tărie de pacea dumnezeiască, îmboldind mișcarea poftei spre dorirea lui Dumnezeu"²¹.

Chiar dacă, în urma căderii în păcat, creația s-a *opacizat* față de penetrarea omului în adâncurile sale, Părintele Stăniloae arată că neascultarea, mândria și pofta egoistă au produs o restrângere a cunoașterii lui Dumnezeu, ca și o restrângere a modurilor de manifestare ale acesteia, și nu o pierdere a sa cum spun anumiți teologi protestanți. "Cunoștința restrânsă e adaptată înțelegerii lumii ca ultimă realitate (...), pasiunilor și mândriei umane, sub puterea cărora a căzut (...). Ea vede în creație un vast obiect opac și ultim fără nici o transparentă, fără nici un mister, care o depășește"²². Această cunoștință este adaptată omului nedevelopat duhovnicește, în același timp inhibând această dezvoltare. Ea are aparența unei completitudini, în sensul indicat de afirmația *ironică* din Facere: "Iată acum Adam s-a făcut ca unul dintre Noi, cunoscând binele și răul" (Fac. 3, 22). "Greutatea de a cunoaște caracterul transparent al creației și al persoanei proprii (...) vine și din faptul că acestea nu pot opri procesul de corupere" care se sfârșește prin moartea biologică. Numai prin Hristos, ca Dumnezeu întrupat, părțile divergente ale Creației se recompun, făcând posibilă viitoarea transfigurare. Părintele subliniază, însă, faptul că în viziunea ortodoxă, lumea nu a luat un chip *total* opac, iar cunoașterea nu s-a restrâns cu totul la o cunoaștere adaptată unei astfel de opacități complete. "Lumea devine netransparentă (...) nu numai prin faptele oamenilor, ci și prin actul lui Dumnezeu, Care-Și retrage unele energii ale Lui din ea". Oamenii nu mai văd lumea ca *grădină* prin care "umblă Dumnezeu" (Fac. 3, 8). Pe de altă parte, iadul este un loc în care opacizarea duce la "întunericul cel mai dinafară" (Mt. 8, 12), la "o îngrămadire de umbre halucinante purtate de mișcări haotice"²³.

După mărturia pâr. Stăniloae noi credem că raționalitatea cosmosului e o mărturie a faptului că el e produsul unei ființe raționale, căci raționalitatea, ca aspect al realității menite să fie cunoscută, este inexplicabilă fără o rațiune conștientă care o cunoaște de când o face sau chiar înainte de aceea și o cunoaște în continuare concomitent cu conservarea ei. Pe de altă parte, cosmosul însuși ar fi fără sens împreună cu raționalitatea lui, dacă n-ar fi dată rațiunea umană care să-l cunoască pe baza raționalității lui. În credința noastră, raționalitatea cosmosului are un sens numai dacă e cugetat înainte de creare și în toată continuarea lui de o ființă creatoare cunoscătoare, fiind adus la existență pentru a fi cunoscut de o ființă pentru care e creat și, prin aceasta, pentru a realiza între sine și cea ființă rațională creată un dialog prin mijlocirea lui. Acest fapt constituie conținutul revelației naturale²⁴.

I.1.2. Cunoașterea (naturală a) omului

Totuși, în pofida acestor argumente ce se constituie ca premise ale posibilității cunoașterii *naturale* a lui Dumnezeu, există totuși riscul – venit din partea filosofiei iluministe care a pus accentul prea mult pe valoarea rațiunii umane în detrimentul naturii văzute a universului – ca să se formuleze premisa greșită că raționalitatea internă a lucrurilor din lume nu există în realitate, ci ele sunt formulate, abstract, la nivel mental de către om. În acest fel „omul se plasează în locul lui Dumnezeu și se transformă în legiuitor al lumii văzute”²⁵.

Problema cunoașterii și a surselor cunoașterii a preocupat lumea filosofică dintotdeauna și răspunsurile au variat tot de atâtea ori, înclinând fie spre o direcție, fie spre alta. Pentru Socrate, de exemplu, adevărul este în noi, în sufletul nostru. El nu trebuie căutat în afara noastră. Pentru a ajunge la adevăr este necesar să ne cunoaștem pe noi înșine, să cercetăm cu meticulozitate facultățile noastre de cunoaștere, să știm ceea ce putem să cunoaștem și ceea ce nu putem să cunoaștem și să mai știm ce trebuie să facem și ce nu trebuie să facem. Socrate aduce în discuție o problemă importantă, anume aceea a posibilităților noastre de cunoaștere și spune pentru prima dată că noi nu putem să cunoaștem totul, că posibilitățile noastre de cunoaștere sunt limitate și că nu trebuie prin urmare să ne întindem cu cunoașterea dincolo de ceea ce nu putem cunoaște. Ex: nu putem să cunoaștem secretele după care zeul a construit lumea, nu putem să cunoaștem planurile tainice după care zeul a zămislit universul.

Platon în dialogul *Republica*, în *Mitul peșterii*, propune o nouă teorie asupra adevărului, anume teoria adevărului ca reamintire, ca readucere în minte a unor adevăruri pe care le păstrăm în suflet. Teoria lui Platon pune în discuție o problemă nouă, problema izvoarelor cunoașterii. În concepția lui există două izvoare ale cunoașterii, experiența și rațiunea. Acestor două izvoare de cunoaștere le corespund două forme distincte de cunoaștere. Experienței îi corespunde opinia care este o cunoștință comună superficială, nesistematizată, neaprofundată, care se referă la aparențe, la ceea ce este exterior în lucruri. Opinia nu este o cunoștință de ordinul esenței, este o cunoștință dobândită în mod nesistematic în activitatea noastră de zi cu zi. Ea formează fundamentul a ceea ce în mod obișnuit

²¹ Sf. Maxim, *Răspunsuri...*, pp.192-193.

²² Stăniloae, *TDO*, vol. I, p. 324.

²³ *Ibidem*, pp. 327-328.

²⁴ *Ibidem*, p. 12.

²⁵ Pr. Prof. Dr. D. Gh. Popescu, *Raționalitatea creației și implicațiile ei*, în rev. **Ortodoxia**, 3-4 / 1993, p. 31-35.

numim *cunoaștere comună*, adică o formă de cunoaștere nesistematizată care cuprinde informații generale uneori adevărate, dar neargumentate și neîncadrate într-un sistem coerent. Cunoașterea comună nu are o fundamentare teoretică. Intelectul sau rațiunea este izvorul cunoașterii științifice care are ca finalitate *noțiunea*. Noțiunea este o cunoaștere superioară opiniei, este sistematică, organizată, aprofundată, se referă la aspectele esențiale, caracteristice ale lucrurilor, dar nu este suficientă pentru cunoașterea adevărului. Adevărul se obține cu ajutorul *intuiției* care este superioară cunoașterii științifice, deoarece reprezintă un efort al gândirii, al voinței, al imaginației, al afectivității, un efort al întregii noastre subiectivități. Cunoașterea noastră intuitivă este întâlnită în cunoașterea filosofică, superioară cunoașterii științifice, mai apropiată de adevăr, dar nici ea nu reprezintă adevărul în totalitatea lui. Adevărul este dobândit abia după moarte când sufletul se reîntoarce în spațiile cosmice unde sălășluiește împreună cu zeul și întreprinde numeroase călătorii în prezența zeului, inclusiv în acea zonă în care se află adevărurile pure, care sunt *ideile absolute* și când receptează ideile care se imprimă în suflet. Sufletul poartă așadar, imagini, amprente ale ideilor absolute și cu ajutorul acestor imagini prizonierii recunosc umbrele după pereții peșterii. Deci cunoașterea este o reamintire, o *anamnezis*.

Gândirea lui Platon se distinge așadar printr-un apriorism epistemologic ce se bazează pe două elemente strategice. În primul rând Platon subliniază accentul pus pe valabilitatea cu caracter anterior al elementului rațional în experiență, în contrast cu senzația, prin accentul suplimentar pus pe prioritatea temporală a domeniului Ideilor veșnice. Factorul aprioric în cunoașterea umană este legat astfel de ordinea rațională supranaturală. Experiența rațională a omului este făcută posibilă numai de către o Minte divină, o ierarhie a Ideilor imuabile, în care particularul își dobândește propria realitate fie pe calea participării, fie pe calea imitației. Cel de-al doilea factor distinctiv în apriorismul platonician privește natura legăturii omului cu ordinea rațională supranaturală. Constituit în mod unic ca *animal rațional*, omul are capacitatea cunoașterii valabile în lumea senzațiilor; posedarea de către om a universului veșnic este explicată prin acea anamneză. Platon fixează elementul aprioric în cunoașterea umană în această teorie a pre-existenței și a amintirii.

Concepția lui Platon a avut un ecou puternic în gândirea filosofică. Meritul principal al teoriei platonice este acela că a pus în discuție problema surselor cunoașterii și a analizat pentru prima oară formele cunoașterii. În viziunea platonică simțurile constituie o sursă de cunoaștere care are ca rezultat formarea opiniei, iar o a doua sursă a cunoașterii o constituie rațiunea, intelectul, care are ca rezultat, ca finalitatea, noțiunea cunoașterea rațională, întemeiază știința. Scopul științei este descoperirea generalului, esențialului, universalului existent în lucruri. De la teza lui Platon cu privire la sursele cunoașterii, au pornit două orientări care aveau să devină fundamentale în filosofia modernă și anume orientarea *empiristă* și orientarea *raționalistă*.

Problema originii cunoașterii dă așadar naștere contrastului dintre raționalism și empirism. **Empirismul** va deriva orice cunoaștere din observație și experiment, **raționalismul**, dimpotrivă, considerând generalitatea și necesitatea notelor esențiale ale cunoașterii, va admite că aceasta nu poate fi decât un produs al rațiunii. În secolele XVII și XVIII, filosofi ca Thomas Hobbes, Francis Bacon, John Locke (care a dezvoltat inițial această doctrină în secolul XVII și începutul de secol XVIII), George Berkeley, și David Hume au susținut că toată cunoașterea umană provine din simțuri și din experiență. Empirismul respinge ipoteza conform căreia oamenii au idei cu care s-au născut, sau că orice se poate cunoaște fără referință la experiență. Alții, precum Bergson, Rene Descartes (fondatorul de drept al raționalismului), Baruch Spinoza, Gottfried Wilhelm Leibniz și Immanuel Kant au susținut dimpotrivă, că adevărul trebuie să fie determinat în virtutea forței rațiunii și nu pe baza credinței sau a dogmelor religioase.

Cu alte cuvinte punctul de vedere al cunoașterii comune în această chestiune se apropie mai mult de empirism: cunoașterea noastră despre lucruri izvorăște din percepția sensibilă. Părăsirea acestui punct de vedere implică, invariabil, raționalismul. Această distincție este regăsită încă în antichitatea greacă (unde, totuși, părerea dominantă este că adevărul nu vine de la simțuri) și până în filosofia modernă. În fond, această distincție vizează răspunsul dat întrebării dacă există cunoaștere *a priori* sau prin rațiune pură. Kant pune capăt acestei dispute. Dacă empirismul va arăta că lucrurile pot influența intelectul în cunoașterea lor, Kant va arăta că lucrurile se dau după intelectul nostru: *cugetarea produce mai întâi forma obiectelor*²⁶. Tocmai de aceea le și poate produce *a priori*. Gândirea reușește în acest fel, după părerea gânditorului german, să-și formuleze cunoașterea în principii generale și necesare. În consecință, *rațiunea nu-și scoate legile din natură, ci le prescrie ei*, realitatea modelându-se după intelect și nu invers.

Kant este un Berkeley fără Dumnezeu – am putea fi îndreptățiți să spunem, în prelungirea binecunoscutei aserțiuni despre fenomenalism în general. Dar nu Kant este cel care a renunțat la Dumnezeu în explicațiile sale, dimpotrivă, este cel care a încercat tocmai „salvarea” Lui, ca Ființă Supremă, sau Absolută, cum va spune Hegel, într-

²⁶ Cam în aceeași manieră gândea și neokantianul Oswald Kulpe când, recunoscând faptul că deși gândirea nu produce obiectul cunoașterii, va considera că aceasta este totuși spontană și creatoare, contribuind prin activitatea ei la realizarea obiectului. El se va detașa însă de idealism, considerând că faptele sesizate în experiența conștientă presupun în mod necesar existența unor obiecte independente. Însăși continuitatea dezvoltării implică independența obiectului de împrejurarea că este gândit. Pentru Kulpe, obiectele reale nu sunt produse ale gândirii, ci au o existență proprie, iar temeiurile lumii obiectelor reale sunt așezate pe legătura dintre factorul rațional și factorul empiric. Presupunerea lumii exterioare, a oricărei realități, nu este posibilă decât ca produs al experienței și gândirii.

o lume deja secularizată de empiriști²⁷. Numai că, fidel principiului său întemeiat pe dihotomia dintre lumea fenomenelor care poate fi cunoscută și cea *noumenelor* care rămâne incognoscibilă, a fost obligat să facă abstracție de forma sau raționalitatea internă a universului.

Johann Wolfgang von Goethe a avut o vedere a lucrurilor mult mai clară decât a altor filosofi. După opinia sa, natura își dezvăluie de la sine enigmele, conținutul ei logic. De aceea, el pretindea cercetării filosofice o ordonare a faptelor în așa fel, încât un fapt să explice pe celălalt și în chipul acesta să ne apropiem pe nesimțite și fără a părăsi domeniul percepției de viziunea conexiunilor și legilor imanente. Doar în măsura în care filosofia și știința vor ține seama de ordinea immanentă a lucrurilor va putea oferi omului imaginea lumii reale și veridice și nu parțiale și reduționiste, care să contribuie la depășirea stării de criză prin care trece omul și cultura contemporană²⁸.

Omul, afirmă aprioricii, *nu se ridică la Dumnezeu de la inexistența lui Dumnezeu*. Deși o serie de experiențe psihologice umane pot să o apuce uneori pe calea aceasta, acest lucru nu trebuie confundat cu procesul logic însuși prin care apare ideea de Dumnezeu. Spiritul uman stă întotdeauna în relație directă cu Creatorul transcendent, Susținătorul și Sfârșitul tuturor lucrurilor. Conștiința religioasă nu este o distilare a cunoașterii empirice, care pornește prin deducție de la non-divin la Divin, mai degrabă, ce susține că experiența religioasă implică înțelegerea directă a lui Dumnezeu în spiritul lăuntric al omului. Cunoașterea lui Dumnezeu rezultă dintr-o conștientizare directă, nu doar a propriei noastre existențe în calitate de eu, din care se deduce prin analogie existența altor euri și mai ales a lui Dumnezeu, ci mai degrabă o raportare la Dumnezeu, care caracterizează existența umană, încă de la început.

Accentul pus pe cunoașterea directă a lui Dumnezeu – pentru moment lăsăm la o parte problema dacă conștiința de sine a omului presupune de la început și conștiința existenței altor euri și a lumii veșnice – leagă o dată mai mult gândirea modernă de discutarea aprioricului religios. Faptul că cunoașterea lui Dumnezeu nu se deduce din non-divin, ci rezultă dintr-o relație originară divin-uman, în cadrul căreia începe viața conștientă a omului este cel puțin un aspect – deși, cu siguranță nu înseamnă totul – al discuției istorice a cunoașterii apriorice a lui Dumnezeu. Accentul esențial al teologiei crizei, în pofida teologiei tomiste, a fost acela de a reafirma relația divin-umană ca fiind o experiență umană decisivă.

Însă ar însemna o falsificare a situației reale dacă am reprezenta mișcarea teologică recentă ca reafirmând apriorismul religios în forma sa clasică și tradițională. Prin revenirea ei la cunoașterea inițială a lui Dumnezeu, nededusă din experiență, ea reafirmă un aspect al apriorismului religios, în timp ce în alte privințe importante nu reprezintă deloc o revenire la apriorismul religios, în sensul său istoric. Accentul pus pe cunoașterea directă a lui Dumnezeu în experiența umană nu este strict limitat la apriorici. Această întoarcere modernă înspre apriorism religios nu seamănă deloc nici cu experiența²⁹ patristică, ori cu teologia naturală revelată – ceea ce este susținut în Scriptură ca și cunoaștere naturală a lui Dumnezeu: Rom. 2.14. Direcția spre care se îndreaptă această ramură a teologiei moderne este un *intuiționism*³⁰, ce se opune oricărei derivări a adevărilor experienței religioase și morale din procesele intelectuale întemeiate exclusiv pe experiență.

O cale de acces înspre apriorismul creștin îl oferă Anselm și binecunoscutul argument ontologic. Dacă apriorismul lui Anselm este clasificat în mod corect drept teologic-revelațional sau filosofic-speculativ este o chestiune încă larg dezbătută. Contribuția sa fundamentală, argumentul ontologic, a fost scos în evidență ca un

²⁷ Marcel Chelba, *Introducere Critică. Despre posibilitatea Metafizicii, ca Știință, în perspectiva filosofiei critice kantiene*, Crates, 2004, p. 95.

²⁸ D. Popescu, *Raționalitatea creației...*, p. 32.

²⁹ Termenul folosit de părintele Stăniloae pentru experiența cunoașterii personale directe și continue a lui Dumnezeu. Vezi Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, ediția a II-a, EIBMBOR, București, 1996, vol. I, p. 44 ș.a.

³⁰ Ca forme ale agnosticismului se prezintă și curentele moderne, intuiționismul și pragmatismul. Intuiționismul, introdus în filosofie de Bergson și Le Roy și acceptat în teologie de protestantismul liberal și modernismul catolic, afirmă că existența lui Dumnezeu ne este dată ca fapt intuit de conștiință și nu mai este nevoie de o demonstrare a Lui prin rațiune. Cunoașterea prin rațiune constituie o formă inferioară de cunoaștere și e restrânsă numai la realitatea sensibilă, nu și la cea suprasensibilă sau spirituală.

Pragmatismul inițiat de cunoscutul psiholog american William James afirmă că existența lui Dumnezeu este confirmată de trăirea psihică a suprasensibilului religios, căreia rațiunea nu are nimic a-i adăuga. "Experiența religioasă, zice James, afirmă contactul cu realitatea divină. Acest contact ni-l dă intuiția directă a "invizibilului" căruia rațiunea abstractă nu are și nu poate adăuga ceva". Atât intuiționismul, cât și pragmatismul le răspundem că intuiția directă o avem și despre lumea fizică, ceea ce nu ne împiedică a o pune în raport cu mijloacele raționale de cunoaștere. Iar dacă mijloacele raționale nu sunt adecvate cunoașterii ființei divine, nici nu li se cere această cunoaștere, ci numai recunoașterea existenței obiective a ființei divine. Apropriat intuiționalismului este și misticismul, care tagaduieste ratiunii amestecul în cunoașterea divinității. Această cunoaștere este un dar special al intuiției direct prin actul creației. De aceea e necesară, mai mult încă, ea este și inutilă și dăunătoare. Inutilă pentru credincios, căruia îi ajunge credința sa, inutilă pentru necredincios, a cărui necredință nu o poate înfrânge. Și vătămătoare pentru că, sau raționalizează credința, dezbrăcând-o de mister, sau semețește rațiunea, ridicând-o până la Dumnezeu. Atitudinea misticismului este în vădită eroare. Cunoașterea rațională a lui Dumnezeu e și necesară, și posibilă. De această cunoaștere s-a folosit întotdeauna Biserica și știința teologică. Pentru mai multe detalii despre intuiționism ca și curent filosofic vezi Brower, *Cadrul istoric, principiile și metodele intuiționismului*, în Pârnu (ed.), *Istoria științei*, pp. 61-67.

prototip al abordărilor reciproc exclusive. Metafizicienii afirmă că Anselm susține o bază teoretică înăscută pentru cunoașterea lui Dumnezeu, care nu depinde de revelația iudeo-creștină. Teologia metafizică contemporană găsește că Anselm este în favoarea limitării anti-intelectuale a întregii cunoașteri a lui Dumnezeu la un răspuns al credinței în fața întâlnirii cu divinul. Un principiu de bază în teoria lui Anselm, care îl leagă în spirit mai degrabă de Augustin decât de Platon ca predecesor, de Luther și Calvin mai degrabă decât de Descartes și Hegel ca succesori, este încredințarea lui că revelația divină și nu filosofia ipotetică este aceea care oferă punctul de plecare pentru credință: ca și creștinii, noi nu filosofăm pentru a crede, ci credem ca să înțelegem. Dumnezeu însuși constituie premisa vie din care se deduce existența Lui. De altfel, strict vorbind, Anselm nu ne face cadou un argument, o dovadă convingătoare a existenței lui Dumnezeu. El își întemeiază pledoaria pe ceva fundamental; și anume, pe faptul că omul posedă ideea de Dumnezeu din naștere, iar această idee ca atare presupune tocmai realitatea lui Dumnezeu.

Distanța dintre apriorism și teologia naturală este una foarte scurtă și asta tot datorită întemeietorului apriorismului. Construcția platoniciană afirmă ceea ce revelația iudeo-creștină a pus întotdeauna la îndoială, anume că forța actuală de raționare a omului este legată de revelația divină generală mai degrabă în mod devoțional decât prin rebeliune și cădere. De vreme ce platonismul subscrie în mod optimist la ideea că natura umană nu este distrusă de înclinația păcătoasă a voinței, se consideră că factorul aprioric, în combinație cu experiența cotidiană, duc la o teologie naturală valabilă. Interesul rațional pentru supranatural, pe care platonismul îl împărtășește cu apriorismul creștin și care plasează ambele abordări în afara agnosticizmului kantian, nu este, de aceea, singura trăsătură distinctivă a concepției platonice.

Ce ne întărește nouă scepticismul de a ne apropia acest apriorism religios modern de experiența lui Dumnezeu este faptul că școala intuițională este ostilă conceptului de idei înăscute și de forme cognitive apriorice. De altfel, argumentul că ideea omului despre Dumnezeu implică realitatea lui Dumnezeu nu poate scăpa decât pe două căi de sprijinirea Absolutului pe relativ. Una, este panteistă și Anselm o evită; cealaltă este teistă. Idealismul speculativ din timpurile moderne a încercat să rețină forța argumentului ontologic subliniind într-un mod profund nebiblic că ideile omului constituie o parte a gândirii divine. Gândirea umană este văzută, deci, ca un aspect al gândirii ontologice în sens absolut. O astfel de sprijinire a argumentului ontologic distruge în același timp posibilitatea și necesitatea unei revelații miraculoase speciale, din cauza ontologiei ei moniste. Acest argument dezvoltă, în concluzie, cunoașterea înăscută a lui Dumnezeu prin scoaterea teologiei în afara oricărei legături cu revelația biblică specială. Chiar dacă e oferită uneori în sprijinul concepției creștine despre Dumnezeu, ea duce până la urmă la o „teologie ontologică” ce pervertește revelația iudeo-creștină, căci argumentul ontologic în acest cadru non-biblic unește ideile umane și mintea Absolută printr-o imanență divină radicală, mai compatibilă cu filosofia panteistă decât cu teologia creștină.

Pentru a putea face trecerea la capitolul următor al investigației noastre în lumea teologilor moderni și postmoderni trebuie să lămurim următorul aspect: există – în cazul acestei posibilități a cunoașterii lui Dumnezeu – și o compatibilitate între adevărul creștin (adevărul revelat) despre Dumnezeu pe de o parte și conștiința sau cunoașterea universală a lui Dumnezeu de către om pe de alta sau, dimpotrivă există o neconcordanță și chiar o serioasă ruptură între ele așa cum de altfel vede teologul protestant Karl Barth. Concepția discutabilă a lui Barth este reflectată de către Helmut Gollwitzer, care exclude revelația generală a lui Dumnezeu, respinge orice posibilitate inherentă a omului de a-L înțelege pe Dumnezeu, neagă orice legătură între Dumnezeul Bibliei și ceea ce cunoaște omul despre Dumnezeu în afara revelației creștine și susține că numai prin confruntare și prin revelație specială primește omul descoperirea lui Dumnezeu, de care până atunci este complet ignorant. Așadar „*Dumnezeul mort cu adevărat*” este Dumnezeul metafizic al necreștinilor³¹.

Asupra raportului dintre cunoașterea logico-discursivă și cunoașterea religioasă teologii nu stabilesc o contradicție. Aceste două feluri de cunoaștere nu se exclud, pentru că trăirea religioasă nu exclude rațiunea, nu i se substituie, și nu-i neagă competența în sfera imamentului, și chiar în ceea ce îl privește pe Dumnezeu. Cunoașterea prin unirea cu Dumnezeu depășește însă pe cea dobândită pe cale logico-discursivă. I se suprapune ca o cunoaștere suprarățională, ajutată de harul divin pe de o parte, și de efortul purificării ascetice pe de altă parte. Ea poate fi socotită supra-rațională și nu prelogică sau antirațională.

I.2. Sursele opoziției dintre o teologie a naturii și *teologia naturalia*

Un foarte interesant punct de vedere în privința adoptării și a finalității revelației naturale îl are teologul protestant Carl Henry care o privește ca pe descoperire a vinovăției, nicidecum ca răsplată a continuării relației cu omul. El spune că „desigur, nici Scriptura, nici experiența umană nu garantează că omul în păcat, ca receptor al revelației generale a lui Dumnezeu, poate transforma această revelație în adevăr nediluat despre Dumnezeu, adică într-

³¹ Helmut Gollwitzer, *The Existence of God as Confessed by Faith*, Westminster Press, Philadelphia, 1965, pp. 121, 135, 141, 152 etc.

o „teologie naturală”. Dumnezeu declară că revelația Lui generală adresată omului are cu totul alt rezultat. Omul păcătos nu transformă descoperirea generală a lui Dumnezeu în „dovezi” ale existenței Dumnezeului celui viu, ci într-o ocazie de revoltă și înstrăinare. Biblia leagă revelația universală sau generală a lui Dumnezeu nu de „teologia naturală”, ci de vinovăția omului (Romani 1.20). Accentul nu cade pe faptul că omul căzut nu mai poate discerne adevărul lui Dumnezeu în revelația generală; apostolul Pavel leagă revelația universală a lui Dumnezeu în natură „de la facerea lumii” de mânia lui Dumnezeu, pentru că omul înăbușă mereu adevărul în nelegiuire (Romani 1.18)”³².

Vom descoperi în continuare tocmai acele surse ale opoziției dintre învățătura ortodoxă ce susține o teologie a naturii – nici măcar o revelație naturală – și *teologia naturală* din doctrinele și teologiile apusene.

I.2.1. Revelarea lui Dumnezeu în natură

Distincția dintre revelația supranaturală și cea naturală stă pe o fundație solidă. Revelația naturală este *știința* lui Dumnezeu însuși: atât de departe cât poate să ajungă mintea omului prin propriile sale eforturi la o concluzie definită despre Dumnezeu și natura Sa – este desemnat întotdeauna prin adjectivul *natural*.³³ Faptul că Dumnezeu S-a descoperit lui Moise, poporului lui Israel, că a vorbit prin prooroci nu reprezintă un standard obiectiv, un tipar pe care îl urmărește fără echivoc Dumnezeu din cauza lipsei de alternative; în niciun caz. Acest traseu *ales* de El este fără doar și poate rezultatul libertății Sale de a Se revela oricui dorește și în orice modalitate o consideră optimă.

Biblia însăși atestă varietatea considerabilă a activității revelatoare a lui Dumnezeu prin descrierea descoperii divine nu doar printr-un singur termen particular, ci cu ajutorul unei vaste game de concepte descriptive. Citim în Scriptură despre momente diferite, moduri diferite și aspecte diferite ale descoperirii date de Dumnezeu³⁴. Brunner vorbește despre „marea varietate de cuvinte...fapte și procese” care țin de relatarea scripturală a revelației. „Dumnezeu Se auto-revelează prin îngeri”, scrie el, „prin vise, prin oracole (cum ar fi Urim și Tumim), prin viziuni și exprimări, prin fenomene naturale și prin evenimente istorice, prin îndrumări minunate date ființelor umane și prin cuvintele și faptele proorocilor. Mai presus de întregul Nou Testament stă Persoana, viața, suferințele, moartea și învierea lui Iisus Cristos, Fiul lui Dumnezeu, ca ultimă auto-manifestare a lui Dumnezeu...Sfânta Scriptură...nu numai că vorbește, dar ea însăși este revelație”³⁵.

Este clar că Dumnezeu Își rezervă dreptul de a alege momentele și căile prin care Se descoperă pe Sine creaturilor Sale; El Însuși determină revelația într-o varietate uimitoare de moduri. „Domnul i S-a arătat” lui Avraam (Facere 18.1); El „S-a pogorât în stâlpul de nor...și a chemat pe Aaron și pe Maria” (Numeri 12.5); Avraam este chemat să întemeieze o nouă națiune pe când încă era cetățean al țării păgâne Haldeea; Moise este însărcinat să scoată Israelul din robia egipteană pe când încă era cioban în Madian; Hristos Cel înviat îl confruntă pe Saul din Tars pe când acesta prigonea Biserica ș.a. Multitudinea formelor de revelare sfidează reducția simplistă. Și dacă Dumnezeu consideră de cuviință să se descopere și prin universul creat de El *altfel* decât prin prooroci și apostoli, *altfel* decât prin istorie sau conștiință și, mai diferit, prin Mântuitorul Hristos, aceasta desființează întru totul declarațiile fundamentaliste extreme ale multor culte creștine care identifică revelația lui Dumnezeu exclusiv cu Biblia, umbrind întreaga gamă a descoperirii divine. Deși accentuarea protestantă că Biblia constituie singura revelație pe care o are omul țintește la păstrarea unei mult neglijate și foarte importante faze a revelației lui Dumnezeu, ea este totuși o prezentare mult prea simplistă a descoperirii divine. Nimeni nu este autorizat să pună vreuna dintre aceste diversități ale revelației divine mai presus de celelalte, să efectueze o dihotomie în descoperirea divină sau să izoleze un element de celelalte. Nimeni nu are libertatea să fragmenteze ori să diminueze vreun aspect al revelației divine, slăbind astfel sau poate chiar anulând fără voie importanța întregului. Și totuși, nimic nu e mai caracteristic pentru teologia protestantă modernă recentă decât tendința de a prețui și de a proclama numai anumite fațete ale descoperirii divine și de a subestima Scriptura ca formă cu autoritate divină a revelației în zilele noastre.

I.2.2. Natura: nu doar context vivific, ci și mediu al descoperirii permanente a lui Dumnezeu

Am numit-o astfel în contextul învățăturii părintelui Stăniloae care consideră că revelația supranaturală se desfășoară și își produce roadele în cadrul celei naturale, ca un fel de ieșire mai accentuată în relief a lucrării lui Dumnezeu, de conducere a lumii fizice și istorice spre ținta pentru care a fost creată, după un plan stabilit din veci”³⁶. Dar atât omul, cât și cosmosul sunt produsul unui act de creație mai presus de natură al lui Dumnezeu și sunt menținuți în existență de Dumnezeu printr-o acțiune de conservare, care de asemenea are un caracter supranatural. Dar acestei acțiuni de conservare și de conducere a lumii spre scopul ei propriu îi răspund și o putere și o tendință de

³² Carl F. H. Henry, *Dumnezeu, revelație și autoritate*, Editura Cartea Creștină, Oradea, f.a., vol. II, p. 107.

³³ **Catholic encyclopedia**, topic: *Moral theology*, sursa: <http://www.newadvent.org/cathen/14601a.htm>.

³⁴ Henry, *op.cit.*, vol. II, p. 98.

³⁵ Emil Brunner, *Revelation and Reason*, Westminster Press, Philadelphia, 1946, p. 21.

³⁶ Stăniloae, *TDO*, vol. 2, p. 11.

autoconservare și de dezvoltare dreaptă a cosmosului și a omului. Din acest punct de vedere cosmosul și omul pot fi considerați ei înșiși o revelație naturală.

Dacă revelația are acest caracter integrativ cu toate formele sale pe care Dumnezeu, în pronia Sa, le folosește, atunci se poate înțelege cu ușurință cum o trăsătură selectată a descoperirii atotcuprinzătoare a Lui poate să dețină o fascinație specială pentru un sistem teologic sau altul, sau să apară deosebit de semnificativă într-un anumit context filosofic sau situație istorică. Din această cauză și natura are resursele necesare pentru a produce un sistem teologic întreg, de sine stătător, *teologia naturală*. În eșecul teologilor recenți de a recupera întreaga panoramă a revelației divine, marea frământare a teologiei contemporane se datorează permanentei reajustări a proiecțiilor compromise ale revelației divine de către savanții mediatorii ai trecutului revent.

Începând cu era post-carteziană, gânditorii occidentali au făcut o distincție netă între *natură* și *istorie*, pe când autorii Vechiului Testament ebraic și al Noului Testament le-au văzut ca pe un domeniu unitar al scopului și acțiunii suverane a lui Dumnezeu. Această unitate a naturii și istoriei în slujirea scopului și planului lui Dumnezeu este un motiv biblic inevitabil.

Cu tot accentul pus pe revelația generală a lui Dumnezeu în istorie și în mintea omului, expunerea biblică nu exclude în niciun fel universul cosmic ca tărâm al descoperirii divine permanente. „Concepția despre un Dumnezeu care lucrează în istorie este inseparabil legată de manifestarea Lui în fenomenele naturale. El este ceea ce natura, ca și istoria, Îl arată a fi, iar natura constituie limbajul Lui specific”³⁷. Și dacă ar încerca cineva să facă această dihotomie de care pomeneam între teologia naturii și celelalte căi revelaționale, expunerea vechitamentară nu îi permite sau nu îi lasă loc pentru aceasta; putem spune chiar că Vechiul Testament, cu mult mai mult decât Noul, emană această teologie, apropiindu-i pe evrei de multe ori de cultele antice naturiste. Dacă unii savanți critici protestanți susțin că evreii nu au avut o concepție distinctă asupra naturii sau că au împărtășit pur și simplu concepția religiilor naturale ale lumii semitice antice, această afirmație nu poate fi făcută decât de către cei care refuză categoric orice concepție evreiască distinctă asupra revelației, sau de către cei care o corelează unilateral doar cu evenimentele istorice ale poporului ales, și nu cu revelația cosmică. Afirmații precum cea a lui Victor Monod³⁸ că *evreii au considerat că universul material este doar un decor temporar și un fundal detașabil pentru drama divin-umană* nu pot sta alături de viziunea naturalistă pe care încearcă s-o creeze Biblia. De fapt ea subliniază chiar activitatea revelatoare a lui Dumnezeu prin natură.

Pe de altă parte comunicările biblice cu privire la activitatea divină din natură sunt mult mai profunde și foarte diferite de alte culte antice ale vremii. Este drept că ceea ce vom spune în continuare ar putea părea că încurajează afirmații ca cele de mai sus, însă asta nu este într-un tot adevărat. Dacă, pe de o parte religia israelită ridică natura alături de profeți și îngeri în destăinuirea acțiunii divine, pe de altă parte tot ea interzice privilegierea naturii de a sta deopotrivă cu divinitatea, așa cum se întâmplă cu alte culte, naturiste, ale vremii. Divulgarea acțiunii Creatorului asupra sa este singurul merit pe care religia mozaică i-l recunoaște naturii, mai departe atitudinea sa este categorică: evreilor li s-a interzis pe cale divină să confecționeze orice fel de reprezentări picturale ale lui Dumnezeu și să I se închine, să-L reprezinte prin „vreo înfățișare a lucrurilor care sunt în cer sus, sau jos pe pământ, sau în apele cele mai de jos ale pământului” (Ieșire 20.4). Prin asta reprezentarea scripturală diferă de monismul religiilor antice asiatice, care-l consideră pe om o simplă manifestare a naturii – ca în brahmanism – sau într-o corelație cu ea până la diluarea eului în natură prin pierderea propriei semnificații (budism).

Această concepție îl încurajează pe om să se detașeze de natură ca nu cumva aceasta să-l prindă în capcană, în cursa de a deveni el însuși interior naturii; omul *știe* că poate mai mult, e făcut pentru mult mai mult. Dacă natura se află în afara omului și pe deasupra este cu totul diferită și inferioară lui, omul transcende natura și se simte liber s-o manipuleze și s-o exploateze potrivit scopurilor sale.

Pornind de la contrastul între aceste concepții și ceea ce afirma anterior, că și natura este mediul descoperirilor divine, ajungem la nevoia de a le împăca într-un fel și asta nu doar în discursul de față, ci întreaga lume teologică contemporană a simțit această nevoie stringentă, de a relansa teologia de pe noi trambuline, unele mai „umane” și mai puțin mistice, de a relua dialogul cu științele naturale și de a crea punți de legătură cu acestea pentru salvarea omului modern, savant, ne-teolog și sceptic la valorile supra-naturalului transcendental. Desigur, teologii moderni și-au concentrat prea mult interesul asupra revelației din istorie în detrimentul naturii. Și, în locul abandonării cosmosului în seama științelor naturale, situația curentă reclamă o *teologie a naturii*.

Cum trebuie deci – contemplând aceste viziuni contradictorii – să se considere omul în raport cu lumea, cu cosmosul: *ca parte a lui sau ca distinct de el*? Dar această dilemă a multor teologi contemporani pornește de la premise greșite, de la neînțelegerea corectă și completă a teologiei biblice: este evident că nu percepem natura ca pe un întreg, ci o considerăm numai în măsura în care avem relații directe cu ea. E clar însă că natura este mult mai mult decât o simplă realitate concretă, un context vivific care se lasă cunoscută de experiența senzorială și atât. Teologia naturii și-a dat seama de asta și îi acordă statutul potrivit și cuvenit: instrument și mediu al descoperirii permanente a lui Dumnezeu.

³⁷ H. Wheeler Robinson, *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, p. 4 cf Henry, *op.cit.*, vol. II, p. 115.

³⁸ V. Monod, *Dieu dans l'univers*, Librairie Fischbacher, Paris, 1933, p. 16.

I.2.3. Natura devine instrument revelativ prin lucrarea Duhului Sfânt

Una dintre premisele cunoașterii lui Dumnezeu în general și a cunoașterii naturale în particular fusese enunțată ca fiind înzestrarea ontologică a omului cu capacitatea de a înțelege și discerne informațiile care îi parvin din exterior. Revelația naturală ni se dă prin toate lucrurile create de Dumnezeu, din lumea exterioară sau cea lăuntrică omului, iar acesta poate cunoaște pe Dumnezeu și pe această cale, în chip natural, prin puterile lui firești de cunoaștere, primite de la Dumnezeu, adică prin conștiință, intuiție sau rațiune, înțeleasă ca judecată³⁹.

Față de abordările teologilor protestanți pe care le-am contruntat pentru a aduna materialul lucrării de față, teologia ortodoxă emană o singură intenție atunci când purcede la expunerea revelației (teologiei) naturale: aceasta nu este o parte distinctă a teologiei, nici nu se naște abia acum ca ramură a ei și ca răspuns la misticizarea teologiei, ci face parte dintr-o viziune integralistă, scripturală anume că revelația naturală e cunoscută și înțeleasă deplin în lumina revelației supranaturale; sau revelația naturală e dată și menținută de Dumnezeu în continuare printr-o acțiune a Lui mai presus de natură. Ce vrea să spună oare părintele Stăniloae prin această *înțelegere deplină a revelației naturale în lumina celei supranaturale*? Este evidentă introducerea unui raport de subordonare a celor două forme ale revelației, numai că el trebui abordat cu mare atenție ca să nu se ajungă din nou acolo de unde am plecat în subcapitolul anterior: de la neglijarea teologiei naturale ca neavând nimic interesant, nou sau superior de spus față de teologia supranaturală, văzută astfel superioară și, mai ales, diferită de prima. Așa cum s-a afirmat despre Părintele Stăniloae, el este promotorul unui optimism gnoseologic, care pare să contrasteze cu realitatea vieții științifice contemporane. Părintele pleacă de la o afirmație atribuită Sfântului Maxim Mărturisitorul, după care *Revelația supranaturală este doar încorporarea Revelației naturale în persoane și acțiuni istorice*⁴⁰. Pare că exprimarea Sfântului Maxim este una radicală, ce ar putea genera îndoieli cu privire la valoarea în sine a conceptului de Revelație supranaturală, dar Părintele Stăniloae subliniază imediat⁴¹ necesitatea folosirii acestuia, ca urmare a persistenței unei înțelegeri vagi a conceptului de Revelație naturală, urmând ca în capitolul special destinat, să arate că Revelația supranaturală aduce omului conștiința păcatului⁴², provocându-l la a deschide auzul pentru chemarea la dialog din partea lui Dumnezeu, și a da un răspuns acestei chemări. Dacă, într-adevăr, Creația văzută a fost rostuită, la început, pentru a fi mediul prin care Dumnezeu vorbește cu omul, și dacă prin căderea protopărinților, ea a devenit opacă, atunci putem înțelege cum este această chemare la dialog unică (în sensul că Revelația este unică), cum de ajunge mesajul lui Dumnezeu la om, pe calea creației, încărcat de zgomote, de tot felul de bruiaje și distorsiuni și cum a putut Dumnezeu, prin anumite persoane și acțiuni istorice, să transmită omului mesajul coerent, lipsit de paraziții induși de mediul, devenit incoerent, al creației.

Dacă prin raportarea la revelație teologia naturii i se integrează sau chiar crează fondul de plecare al său, în ceea ce privește raportul cu inspirația – revelația naturală o subordonează, folosind-o ca instrument de descifrare. Puterile sufletești, „ochii sufletului” uman, nu mai pot descifra mesajul deja încriptat dincolo de suprafața senzorială a lumii, astfel ca „cei ce văd să nu vadă și cei care aud să nu audă, nici să înțeleagă” (Matei 13.13-14 cf. cu Isaia 6.9).

Urmare a păcatului pierderea intuiției și a înțelegerii cuvintelor divine ascunse în substanța creației nu poate fi recâștigată prin nicio metodă umană, firească, „mințile lor s-au învățat până în ziua de azi...” (2 Corinteni 3.14). În acest sens nicio știință sau filosofie nu ar putea vreodată singură să ajungă la adevăruri despre Dumnezeu, ci numai luminate de credință și de conlucrarea Duhului, fiindcă „același vâl rămâne până azi, neridicându-se, căci el se desființează prin Hristos”. De aceea putem afirma cu certitudine că această cunoaștere naturală a lui Dumnezeu nu are caracter autonom⁴³, ci se datorează atât Cuvântului divin, „Care luminează pe tot omul, care vine în lume” (Ioan 1.9), cât și Duhului lui Dumnezeu, „Care Se purta peste ape” (Facere 1.2) ca să mențină toate lucrurile în unitate reciprocă și pe ele cu Dumnezeu. În acest sens Sfântul Maxim Mărturisitorul ne spune: „nici harul dumnezeiesc nu produce iluminările cunoștinței, dacă nu e cineva în stare să primească iluminarea prin puterea naturală, nici capacitatea de primire a acestuia nu produce iluminarea cunoștinței fără harul care să o dăruiască”⁴⁴. Este clar că fără lumina duhovnicească nu ar primi mintea omenească niciodată vreo vedere duhovnicească⁴⁵, căci Duhul lui Dumnezeu nu lipsește din nicio făptură⁴⁶. Cunoașterea lui Dumnezeu prin revelația naturală, ca și creația însăși, nu are caracter autonom, ci teonom, fiindcă este luminată de Cuvântul Tatălui prin Duhul Sfânt.⁴⁷

³⁹ D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 44.

⁴⁰ Stăniloae, *TDO*, vol. I, p. 11.

⁴¹ *Ibidem*, p.12.

⁴² *Ibidem*, p. 324.

⁴³ D. Popescu, *op.cit.*, p. 44.

⁴⁴ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia*, vol. III, Sibiu, 1944, p. 312.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 314.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 48.

⁴⁷ D. Popescu, *op.cit.*, p. 45.

Diferența categorică între învățătura ortodoxă și teologiile apusene este remarcabilă (și) aici, în privința revelației naturale. **Pe de o parte** stă opinia sfinților părinți răsăriteni care afirmă unitatea și chiar identitatea revelației naturale și a celei supranaturale – concepte care oricum au fost introduse pe calea filosofiei scolastice – arătând că "legea naturală este aceeași cu cea scrisă, când ea se diferențiază și concretizează înțelepțește prin simboluri în fapte și iarăși, cea scrisă, aceeași cu cea naturală, când devine prin rațiune și contemplație unitară și simplă și liberă de simboluri în cei vrednici în virtute și cunoștință, [care] s-au arătat duhovnicește ca cei de sub lege, care înlăturau litera ca pe un acoperământ al Duhului"⁴⁸. Pentru teologia ortodoxă nu există scindare, ci unitate, nu există forme (varianțe) ale revelației, ci căi alese de Dumnezeu ca să își descopere voia Sa. Se poate vorbi totuși atât de o revelație naturală, cât și de una supranaturală, numai într-atât cât privim că lucrarea lui Dumnezeu în cadrul revelației naturale nu e la fel de accentuată și de vădită ca în cea supranaturală. Ca urmare Revelația supranaturală restabilește numai direcția și dă un ajutor mai hotărât mișcării întreținute în lume de Dumnezeu prin revelația naturală.⁴⁹ Pentru părinții răsăriteni este evidentă cursivitatea lucrării lui Dumnezeu de a Se descoperii creaturii Sale mult iubite, omul: i-a vorbit firesc, natural întru început și numai în urma distorsionării acestei căi firești de către păcat a trebuit să o suplinească, să o accentueze pe cale supranaturală; nu i-a comunicat nimic diferit decât îi spunea în Eden și *via naturalia*.

Pe de altă parte Teologia naturală, promovată de scolastică, a făcut abstracție de raționalitatea interioară a creației și a conceput natura în funcție de substanțialismul aristotelic, care rămâne amorf și omogen în esența lui. Astfel teologia naturală consideră că lumea văzută are caracter autonom, iar Dumnezeu rămâne izolat în propria Sa transcendență, în mod deist.

Această expunere cu tendință secularizantă – finalitate petrecută în cele din urmă în Occident – are explicațiile sale conjuncturale, dar asta nu îi schimbă cu nimic conținutul dihotomic. Scolastica, prin persoana celui mai ilustru reprezentant al său, Sf. Thoma d'Aquino, a profitat de doctrina lui Aristotel afirmând că omul și lumea aparțin exclusiv ordinului natural și sunt opuse supranaturalului. El consideră că acestea sunt create de Dumnezeu, dar nu-și au rădăcina în Dumnezeu. Energiile divine nu acționează direct în creație. Lucrarea lui Dumnezeu asupra lumii se face prin calea harului, prin căile oficiale stabilite de Biserică. Dumnezeu e conceput ca *actus purus*, în El nexistând putere (potență, putință). « Puterea » (*potentia*) e o imperfecțiune a ființei create, o dovadă a confuziei cu non-ființa. Astfel se creează un sistem înlănțuit ce izolează lumea naturală, în care natura spirituală a omului este renegată. Patristica răsăriteană în expresia sa clasică a păstrat tradiția platoniciană.⁵⁰

Părintele Stăniloae explică această introducere dihotomică a *supra-naturalului* în și peste natural ca intervenind "în urma păcatului, [oamenii] au înclinat să vadă universul ca o realitate în sine, nu ca o țesătură de cuvinte sau de porunci consistente ale lui Dumnezeu (...) a fost necesară legea scrisă a poruncilor directe pentru a li se face oamenilor străveziu Dumnezeu nu numai prin ele, ci și prin natură. Numai cei nerobiți total de păcat au putut vedea în legea nescrisă dinainte de legea scrisă cuvintele personale ale lui Dumnezeu (...) Iar la urmă era necesar ca, după ce Și-a făcut auzite cuvintele Sale, să Se arate Însuși Cuvântul, sau Cuvântul cel personal, prin întrupare. Legea naturală duce spre cea scrisă (desigur nu prin ea însăși), iar cea scrisă luminează pe cea naturală. (...) Sfinții dinainte de legea scrisă nu cunoșteau pe Dumnezeu în mod simplu, din natură, ci din convorbiri cu Dumnezeu. Sfântul Maxim înțelege prin legea naturală aceste convorbiri, (...) pentru că ei se întâlneau cu El oarecum prin natură, văzută cu un ochi devenit văzător cu Duhul de care erau umpluți. Ei înțelegeau din cuvintele puține (...) multitudine de cuvinte sau de porunci (...) legea scrisă face pe Dumnezeu străveziu și auzit în inima celui curat"⁵¹. Vorbind despre cosmos, Părintele Stăniloae nu se referă la o entitate cu o armonie autonomă sau automată (care sunt accepțiuni ale păgânismului antic sau modern), ci la realitatea creației văzute, a cărei armonie este dată de permanenta lucrare a lui Dumnezeu, în cele mai intime măruntaie ale ei, și care are ca scop căutarea, trăirea și înțelegerea ei de către om.

Trebuie bine conturate aceste două structuri expoziționale asupra încriptării mesajului în *natură*, fiindcă, deși par să dorească același lucru – includerea creației în lucrarea lui Dumnezeu de descoperire a Sa – ele au doar același punct de pornire, creația participă la această lucrare revelatoare, itinerariul și finalitățile lor sunt în total dezacord.

I.2.4. Teologia naturală

Teologia naturală este o ramură a teologiei bazată pe rațiune și pe experiența ordinară, explicând raționalitatea lucrurilor divine, ca părți și componente ale lumii fizice. Ea se distinge de teologia revelată, bazată pe Scriptură și pe experiența religioasă de tot felul și, de asemenea, se distinge de teologia transcendențială, teologia *a priori*-smului rațional (vezi filosofia lui Immanuel Kant).

Printre cei care au participat la constituirea acestei ramuri de teologie-filosofie amintim aici mai important pe **Marcus Terentius Varro** (116-27 î.H.) care, în lucrarea sa (pierdută) *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*,

⁴⁸ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, ediția a II-a, EIBMBOR, București, 1994, p. 336.

⁴⁹ Stăniloae, *op.cit.*, p. 11.

⁵⁰ Nicolae Berdiaev, *Spirit și libertate*, Editura Paideia, 1996, Colecția de studii și eseuri, cap. I.

⁵¹ I. Bria, *Curs de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, Editura Universității "Lucian Blaga", Sibiu, 1997, p.150.

stabilea distincția între trei feluri de teologie: **civilă (politică)** (*theologia civilis*), **naturală** (fizică) (*theologia naturalis*) și cea **mitică** (*theologia mythica*). Teologii tipului civil sunt "oamenii", care întreabă cum se raportează zeii la viața de zi cu zi și la stat (cultul imperial). Cei din teologia naturală sunt filosofi, întrebând despre natura zeilor, iar teologii mitici sunt poeții, creatori de mitologie. Această terminologie a lui a intrat în tradiția stoică și mai târziu a folosită de Fericitul Augustin de Hippo. Soluția lui Varro este una materialistă (epicureică) reducându-i pe zei la efecte în lumea fizică (*physikos*). St. Augustin de Hippo îl citează pe Varro frecvent în lucrarea *De civitate Dei*, traducând termenul lui Varro de *physikos* cu latinescul *naturalis*.

Printre mai mulți alți filosofi și teologi implicați în cristalizarea și dezvoltarea teologiei naturale îl găsim apoi – mai interesant de remarcat pentru ideile epatante aduse în prim-planul activității sale – pe **Thomas Malthus** care publică în 1798, la prima ediție a lucrării *An essay on the principle of population*, două capitole de teologie naturală⁵². În acestea Malthus argumentează că revelația „a renunțat la aripile plutitoare ale intelectului”, drept pentru care nu a mai lăsat niciodată „dificultățile și dubiile unor părți din scriptură” să interfereze cu lucrarea sa (interesant că opera sa a fost citată de Charles Darwin și Alfred Russel ca fiind *inspirată*). De asemenea **Thomas Paine** a stabilit (în lucrări precum *Deismul* și *Era rațiunii*; 1794-1807) că în multe cazuri creștinismul și iudaismul ne cer cu necesitate să renunțăm la „rațiunea dată nouă de Dumnezeu” pentru a putea accepta revendicările lor la revelație.

Teologia naturală este deci parte a filosofiei religiilor, care se ocupă de descrierea naturii zeilor sau, în monoteism, de argumentarea atributelor lui Dumnezeu și, în special, a existenței lui Dumnezeu, pe baze pur filosofice, adică fără să recurgă la niciun ajutor special sau implicit al revelației supranaturale. Nu încercăm să facem aici o analiză extinsă a teologiei naturale, neinteresând subiectul nostru nici argumentele folosite de această ramură a teologiei apusene și nici temele pe care le abordează aceasta, ci numai premisele de la care pleacă aceasta ca alternativă a teologiei apusene la varianta propusă de învățătura ortodoxă a revelației naturale (*teologia naturii*).

Toma d'Aquino afirmă că deducțiile adecvate și valabile dintr-o observație empirică a omului și a naturii dovedesc în mod convingător existența lui Dumnezeu. În dezvoltarea demonstrației empirice în favoarea teismului, țelul mai larg al lui d'Aquino a fost de a-l pregăti pe omul natural, odată convins de existența lui Dumnezeu cu ajutorul rațiunii sale și în afara revelației divine, să accepte adevărul revelat pe cale supranaturală.

În teologia romano-catolică se menționează de obicei în primul rând așa-numita *cunoaștere naturală* despre Dumnezeu, în care Dumnezeu, așa cum a afirmat Conciliul Vatican I⁵³ (Conciliu (1870) a acordat sprijin fără rezerve expunerii tomiste a teologiei naturale) poate fi cunoscut cu certitudine în lumina rațiunii naturale chiar și în absența unei revelații autentice⁵⁴. Același Conciliu propune încă două forme de cunoaștere a lui Dumnezeu, pe cale revelațională (prin cuvânt) și prin istorie; aceste ultime două modalități fiind abordate, expuse și interpretate și de Conciliul II Vatican, în detrimentul primei căi, care rămâne deci, în acest fel, întemeiat numai pe ceea ce s-a spus deja anterior.

Pentru a nu se crede cumva că aducem vreo acuză de neconformitate a teologiei naturale cu învățătura despre *revelația naturală* trebuie subliniat că cea dintâi nu are în niciun chip pretenția de a stabili adevăruri de credință sau de a investiga misterul divin; romano-catolicismul recunoaște din capul locului în orice manual de teologie naturală că *O înțelegere a misterului lui Dumnezeu poate aparține doar teologiei revelate*⁵⁵. Cu alte cuvinte chiar dacă o numim teologie naturală sau, mai târziu, revelație naturală, pentru învățătura romano-catolică înseamnă același lucru: cunoașterea lui Dumnezeu pe cale rațională, printr-un efort strict uman, în afara intervenției unei iluminări revelaționale. Metoda teodiceei pe care o folosește teologia naturală are mesajul comun cu învățătura omoloagă ortodoxă: „Metoda este crescătoare (de jos în sus), pleacă de la lucrurile comune tuturor, și urmează gândirea umană, își pune întrebarea lucrurilor și apoi urcă la Dumnezeu. E o metodă tradițională: Conciliul Vatican I: "(...) *se poate cunoaște și demonstra existența lui Dumnezeu plecând de la lucrurile create*"⁵⁶. În principiu nu este exclusă nici pentru teologia ortodoxă o cunoaștere dreaptă a lui Dumnezeu și a sensului vieții noastre prin revelația naturală luată în ea însăși⁵⁷, numai că niciodată nu capătă o deplină claritate și siguranță fără o influență a Revelației supranaturale în virtutea faptului că Logosul dumnezeiesc „luminează pe tot omul ce vine în lume”. De altfel, singurul lucru pe care îl revendică teologia naturală este recunoașterea, pe calea rațiunii, a existenței (dimpreună cu unele atribute) Creatorului lumii fizice pe care o poate investiga aceasta.

⁵² Internet, Sursa: <http://www.ac.wvu.edu/~stephan/malthus/malthus.0.html>.

⁵³ Cf. Desinger 3004: „*Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse; 'invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur'* (Rom 1, 20): attamen placuisse eius sapientiae et bonitati, alia eaque supernaturali via se ipsum ac aeterna voluntatis suae decreta humano generi revelare, dicente Apostolo: 'Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in Prophetis novissime diebus istis locutus est nobis in Filio' (Hebr 1, 1 s; can. 1)”.
⁵⁴ Vezi Karl Rahner, *Tratat fundamental despre credință. Introducere în conceptul de creștinism*, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2005, p. 78 ș.u.

⁵⁵ pr. Iosif Bisoc, *Curs de Teologie fundamentală*, Editura Serafica, 2003, sursa: internet, cap. 1.1.7).

⁵⁶ *Ibidem*, cap. 2.2).

⁵⁷ D. Popescu, *op.cit.*, p. 49.

Astfel că teologia naturală este doctrina ce afirmă că Dumnezeu poate fi atins (descoperit) prin procesele naturale ale rațiunii, în opoziție cu cele care necesită asistența revelației. Ateștii și gnosticii neagă existența acestor doctrine așa cum fac teologii protestanți care accentuează limitările facultăților omului căzut, subliniind nevoia specială a grației divine.

Dacă doctrina romano-catolică amestecă revelația generală în teologia naturală – din păcate, teologia lui Toma d'Aquino a despărțit observarea naturii de considerentele revelaționale – teologia medievală nu a intenționat niciodată să nege că universul poartă semnele dependenței de etern. Cu toate că au respins concepțiile scolastice greșite, reformatorii Protestanți au afirmat cu tărie revelația lui Dumnezeu în creație. Calvin și Luther au subliniat în egală măsură că Dumnezeu Se face cunoscut prin lucrările Sale, o temă ce apare în mod repetat în scrierile lor. În ultima vreme⁵⁸ chiar și unii teiști influenți au negat această revelație universală din respect pentru teoriile epistemologice ale lui Kant și Ritschl și pentru concepțiile dialectic-existențialiste greșite, conform cărora revelația este exclusiv mântuitoare și interioară.

Una dintre cele mai influente reduții a acestei revelații comprehensive de la începutul secolului al douăzecilea este teologia dialectică a lui Karl Barth. Barth a negat descoperirea divină universală a lui Dumnezeu în natură, în istorie și în rațiunea umană și a limitat revelația la confruntarea personală specială.

Barth avea fără îndoială dreptate să respingă teologia naturală, numai că el o face din cu totul alte considerente decât am făcut-o noi pe baza învățaturii ortodoxe. Pentru reformatorii protestanți, „teologia naturală” elaborată de scolastici pornind de la univers a fost o deformare păgână a revelației în creație. Revelația lui Dumnezeu în realitatea creată duce nu la adevăr teologic, ci mai degrabă la o concepție greșită despre Dumnezeu a omului neregenerat. Pentru Barth numai revelația răscumpărătoare specială remediază această stare deplorabilă; chiar și Apostolul Pavel ar afirma, zice el, că omul „înăbușe adevărul (revelația generală) în nelegiure” – prin reacția lui păcătoasă, el o transformă de fapt în alternative idolatre (Romani 1.21). Brunner arată contrastul acesta în mod succint: „Teologia biblică și cea naturală nu vor fi de acord niciodată; ele sunt fundamental și ireconciliabil opuse”⁵⁹. Aici a dus scoaterea Logosului din natura creată pe care a făcut-o teologia medievală apuseană. Înțelegerea greșită a dorinței romano-catolicismului de a păstra demnitatea creației în fața păcatului și a căderii a făcut iremediabilă ruptura revelației naturale de cea supranaturală. Barth ajunge chiar să afirme în categoricul *Nein!* („Nu!”): „cunoașterea lui Dumnezeu ce nu derivă din Cristos echivalează cu antichristul; a căuta revelația în natură este ca și cum ai privi țintă la un șarpe veninos care te va hipnotiza curând și te va mușca”⁶⁰. Este evident că negarea și respingerea de către Barth a revelației divine generale a fost o eroare la fel de costisitoare ca și adoptarea teologiei naturale de către scolastici. Respingerea revelației generale anulează tocmai mărturia scripturală care, în timp ce insistă asupra revelației speciale a lui Dumnezeu, insistă și asupra realității revelației divine generale.

În Concluzie, dincolo de această diferență de aplicabilitate a revelației naturale, întreaga teologie este de acord cu existența posibilității acestei căi, oricât de neconcordante ar fi definițiile care i se dau.

1.2.5. Teologia naturii vs Teologia naturală

În vreme ce direcțiile principale în teologie acceptă adevărul existenței lui Dumnezeu și dogmele de bază pronunțate de tradiție, *teologia naturală* presupune că cineva poate începe de pe o poziție implicită, fără o credință religioasă specială și să argumenteze adevărul a măcar câtorva enunțuri religioase (deja acceptate).

Astfel, teologia naturală implică pornirea de la faptele din natură sau a descoperirilor științei și, folosindu-le, împreună cu argumentele filosofice, să dovedească faptul că Dumnezeu există, ceea ce este Dumnezeu și așa mai departe. Rațiunea umană și știința sunt tratate ca bazele teismului, și nu revelația sau scripturile. Un rol important al acestei lucrări este că teologii pot dovedi că credințele religioase sunt raționale prin folosirea altor credințe și argumente deja acceptate ele însele ca raționale.

Odată acceptate argumentele teologiei naturale (dintre care desemnăm pe cele mai frecvent folosite, teleologic și cosmologic), ar trebui ca aceasta să primească învățăturile tradiției Bisericii deja demonstrate și acceptate. Există totuși suspiciunea că, deși cei implicați în teologia naturală sunt că au început cu natura și rațiunea pentru a ajunge la religie, ei au fost influențați în gândirea lor de mai multe premise religioase tradiționale decât ar fi vrut. Utilitatea teologiei naturale a dat naștere în trecut la deism, o poziție teistă bazată pe preferința pentru rațiunea naturală față de revelație și îndreptată spre Dumnezeul „ceasornicar” care a creat universul, dar nu mai poate fi implicat în mod activ în ea. Teologia naturală, de asemenea, a fost bazată din când în când și pe teodicee, studiul motivelor pentru care răul și suferințele sunt compatibile cu existența unui Dumnezeu bun și iubitor.

Mergând în cealaltă direcție găsim ceea ce am numit „teologia naturii” sau teologia făcută în baza revelației aflate în natura creată. Această școală de gândire acceptă metoda religioasă tradițională de asumare a adevărului

⁵⁸ Henry, *op.cit.*, vol II, p. 104.

⁵⁹ E. Brunner, *Revelation and Reason*, p. 61.

⁶⁰ În *Natural Theology* de Emil Brunner și Karl Barth.

scripturilor religioase, a profețiilor și tradițiilor. Apoi abia trece la implicarea faptelor din natură și a descoperirilor științifice ca o bază de **reinterpretare** sau chiar de reformulare a pozițiilor teologice tradiționale. De exemplu, în trecut creștinii caracterizau universul, creat fiind de Dumnezeu, potrivit înțelegerii lor asupra naturii: veșnic, neschimbat, perfect. Astăzi știința este în măsură să demonstreze că natura este în schimb foarte finit și mereu în schimbare; acest lucru a condus la reinterpretări și reformulări a ceea ce teologii creștini descriu și înțeleg universul ca creația lui Dumnezeu. Punctul lor de plecare este, ca întotdeauna, adevărul Scripturii și revelația creștină; dar cum aceste adevăruri sunt explicate se modifică în funcție de dezvoltarea noastră de înțelegere a naturii.

Fie că e vorba de *teologia naturală*, fie de *teologia naturii*, rămâne în continuare o singură întrebare: trebuie să acordăm prioritate revelației și Scripturii sau naturii și științei atunci când încercăm să înțelegem universul din jurul nostru? Aceste două moduri de gândire și de abordare a înțelegerii unui mesaj divin din spatele sau prin intermediul naturii se presupune că diferă pornind de la cum se răspunde la această întrebare, dar, așa cum am scris mai sus, există motive să credem că niciuna nu este departe una de alta.

Se poate ca diferențele lor să constea mai mult în folosirea retoricii decât în principiile sau premisele adoptate de teologii înșiși. Trebuie să ne amintim, până la urmă, că a fi teolog înseamnă să fii definit printr-un angajament față de o anumită tradiție religioasă. Teologii nu sunt oameni de știință dezinteresați sau chiar filosofi puțin interesați. Treaba unui teolog este să explice, să sistematizeze și să apere dogmele religiei sale.

Ambele, *teologia naturală* și *teologia naturii*, pot contrasta, totuși cu ceea ce numim „teologia supranaturală”. Cea mai proeminentă în multe cercuri creștine, această poziție teologică respinge relevanța istoriei, a naturii și a tot ceea ce este „natural”. Creștinismul nu este produsul unor forțe istorice și credința în mesajul creștin nu are nimic de a face cu lumea naturală. În schimb, un creștin trebuie să aibă încredere în adevărul minunilor ce s-au petrecut de la începutul bisericii creștine. Aceste minuni reprezintă lucrările lui Dumnezeu în realitatea omului și garantează adevărul exclusiv și absolut al creștinismului. Toate celelalte religii sunt făcute de om, dar creștinismul a fost instituit de Dumnezeu. Toate celelalte religii se concentrează asupra lucrării naturale ale istoriei umane, dar creștinismul este axat pe supranatural, pe lucrările miraculoase ale lui Dumnezeu care există dincolo de istorie. Creștinismul – adevăratul creștinism – nu este „contaminat” nici de păcat, de om sau de natural.

Văzută în perspectiva învățaturii de la Vatican I (1868-1870), *teologiei naturale* și, deopotrivă *revelației naturale* îi lipsește tocmai termenul cheie, de legătură: **revelația**. Este deci o incompatibilitate între a spune, pe de o parte, că *Dumnezeu poate fi cunoscut pe cale naturală de puterile naturale ale rațiunii umane*⁶¹ și apoi să afirmi că această „aflare” a lui Dumnezeu este o *revelație* naturală. Fiindcă introducerea separației între cele două forme – de data asta! – este evidentă, căci, în același text ni se spune clar că „*Dumnezeu, începutul și sfârșitul tuturor lucrurilor, poate fi cunoscut cu certitudine prin cercetarea lucrurilor create, de către puterea naturală a rațiunii umane, din moment ce dintotdeauna de la crearea lumii, natura Sa invizibilă este percepută în mod clar în lucrurile care au fost create. A fost oricum, agreat de înțelepciunea și bunătatea Sa să se descopere pe Sine și legile Sale eterne prin voia Sa speciei umane printr-o altă cale, una supranaturală*”. Se vede foarte clar în aceste cuvinte separația între încercarea umană de a-L cunoaște pe Creator din *facerea mâinilor Sale* (calea naturală) și voința Acestuia de a Se descoperi pe Sine (calea supranaturală). Nu este atunci de mirare că revelația trebuie să treacă de *teologia naturală*, care nu mai are nimic supranatural în ea, nici voință divină și nici descoperirea Lui. În acest fel revelația și pentru romano-catolici are tot un singur atribut, cel de **supranaturală**, numai că, dacă pentru **ortodoxie** acest lucru se datorește unirii neunivoce a celor două căi ale descoperirii dumnezeiești, în **teologia catolică** acest fapt este rezultatul absenței *revelației* naturale⁶², în adevăratul sens al noțiunii. Teologii romano-catolici de mai târziu și-au dat seama de această deficiență creată de *teologia naturală* și au încercat s-o dreagă zicând că „în actualizarea concretă a existenței – întrucât chiar și cunoașterea teologică constituie o acțiune a noastră pe care o săvârșim în libertate – nu există așadar nici o cunoaștere despre Dumnezeu care să fie pur naturală... altfel spus: actualizarea *concretă* a așa-numitei cunoașteri naturale despre Dumnezeu, în sens pozitiv sau negativ, este întotdeauna din punct de vedere teologic ceva mai mult care depășește o cunoaștere pur naturală a lui Dumnezeu”⁶³. Încercarea de a unifica posibilitățile *naturale* ale rațiunii și cugetării omenești cu descoperirea voită a lui Dumnezeu este lăudabilă în acest caz, numai că aceasta nu salvează în nici un fel *revelația naturală* ca și conceptualizare de la dispariție. Fiindcă o definiție de genul celei care urmează explicațiile anterioare, „acea cunoaștere transcendentă, concretă și originară a lui Dumnezeu ... este deopotrivă cunoaștere naturală și harică, rod al rațiunii și al credinței în revelație”⁶⁴ nu face altceva decât să condamne cunoașterea supra-naturală, implicarea harului venind *peste* o cunoaștere umană, naturală, firească.

Și Conciliul II Vatican afirmă că „Dumnezeu, începutul și sfârșitul a toate, poate fi cunoscut **cu certitudine** din lucrurile create, prin lumina naturală a rațiunii umane” (cf. Rom 1, 20); iar prin *Revelația Sa*, „cele ce, în lucrurile divine, nu sunt în sine de nepătruns pentru rațiunea umană pot fi cunoscute de către toți chiar și în condiția actuală a

⁶¹ Desinger 3004.

⁶² Charles Coppins, S. J., *A Systematic Study of the Catholic Religion*, St. Louis, 1903, p. 6.

⁶³ K. Rahner, *op.cit.*, p. 80.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 81.

neamului omenesc, cu certitudine deplină și fără amestec de eroare”⁶⁵. Revelația împlinită în totalitate de Dumnezeu nu mai are nici un amestec în încercarea naturală a omului de a ajunge la o (oarecare) cunoaștere a lui Dumnezeu. În acest context nu putem decât să constatăm faptul că Dumnezeu nu Se revelează natural față de om prin Logosul divin (Ioan 1.9), ci numai omul cunoaște pe Dumnezeu prin propria sa rațiune, în mod autonom. Pe de o parte, se face abstracție de Logosul Tatălui, Care luminează pe orice om care vine în lume, iar pe de altă parte, se manifestă o încredere excesivă în puterea rațiunii umane, care poate cunoaște natural pe Dumnezeu, fără ajutorul harului divin⁶⁶.

Toate scrierile postconciliare (mă refer la Conciliul I Vatican) au fost marcate de aceste explicații dihotomice între puterea rațiunii și revelație începute și adâncite de gândirea scolastică tomistă și, mai ales, de argumentele sale raționale privind demonstrarea existenței lui Dumnezeu. În cursul polemicii sale din 1948 cu Bertrand Russell (difuzată de *British Broadcasting Corporation*), filosoful iezuit Frederick C. Copleston a susținut tomismul împotriva agnosticismului lui Russell. „Noi trebuie să argumentăm dinspre lumea experienței spre Dumnezeu”, a afirmat Copleston; „numai aposteriori, prin experiența noastră în lume, ajungem la cunoașterea existenței acestei ființe”⁶⁷. Russell, de asemenea, a susținut că conceptul de cauză – invocat de d’Aquino – nu e aplicabil universului înțeles ca o totalitate. David Hume a argumentat concepția opusă, aceea că explicarea inteligibilă a existenței întregului se poate face în mod adecvat prin explicarea părților lui⁶⁸. Russell atribuie concepției tomiste eroare de compoziție; ea argumentează, zice el, pornind de la premisa că în univers totul are o cauză către concluzia că și universul ca întreg are una. Tomismul se axează însă mult prea temeinic pe competența rațiunii umane în domeniul metafizicii (**neajută de revelația specială**) încât, fără să vrea, a dat un nou impuls raționaliștilor speculativi care, deși nu recunosc revelația supranaturală, au așezat întreaga argumentare a teismului pe baze ipotetice.

Teologii romano-catolici, introduc, pe această temă și pornind de la explicațiile platonice asupra distanței între creat și Creator, această distincție clară între ceea ce înseamnă *teologia naturală* – puterea naturală a rațiunii umane de a cunoaște ceva despre Creator în mod autonom, fără influențe externe harice, revelate sau de altă substanță – și ceea ce reprezintă pentru ei *revelația*. Și asta pentru că, potrivit cuvintelui teologului romano-catolic Charles Coppins, cuvântul *revelație* „presupune **altceva** decât descoperirea adevărului făcută de către puterile noastre naturale... desemnează o manifestare a adevărului despre Dumnezeu pentru om printr-o lumină superioară rațiunii. În acest sens, este mai corect numită **"revelație supranaturală"**. Este *supranaturală*, pentru că o astfel de lumină nu este parte a naturii noastre, sau (se manifestă, n.n.) datorită ei, nici obținută prin puterea ei. Aceasta presupune o acțiune specială a lui Dumnezeu ce anunță adevărul omului. El a făcut acest anunț prin profeți, apostoli, precum și a altor scriitori sacri, dar în special prin Fiul Său divin. El ne-a învățat, astfel, că suntem destinați la o fericire *supranaturală* pe care natura noastră nu o poate, eventual, cerere, și care constă în a vedea pe Dumnezeu față în față. Un supranatural scop nu poate fi atins, decât prin mijloace supranaturale pe care natura noastră prin propriile sale puteri nu poate nici descoperi, nici angaja”⁶⁹. Înseamnă deci că, alături de teologia revelată, există și un discurs rațional despre divinitate, o teologie naturală, care nu concurează teologia revelată și nici nu reprezintă toată filosofia. Este o completare a teologiei revelate și o încununare pentru filosofie.

În fața acestor expuneri ce desființează esențialul *descoperirii* (subliniem aici folosirea diatezei pasive) a lui Dumnezeu în creație, nu putem să nu aducem câteva precizări pe care teologia ortodoxă le propovăduiește prin toți marii săi teologi. Acuza dihotomiei pe care o aduceam mai devreme formulărilor teologiei naturale vine și mai curând din excluderea (intenționată sau nu, rezultatul este același) Logosului din această formă de cunoaștere a lui Dumnezeu, pe cale naturală. Dacă teologia ortodoxă unește cunoașterea naturală a lui Dumnezeu (teologia naturii) de revelația Lui pe calea naturii, atunci ni se pare firesc să subliniem că omul nu poate cunoaște pe Dumnezeu pe cale naturală fără prezența Logosului în creație. Tocmai excluderea cuvântului „revelație” din cadrul cunoașterii naturale a lui Dumnezeu de către om a făcut posibilă dihotomia de care vorbeam.

Cu afirmația sfântului Atanasie cel Mare că Logosul divin „alcătuiește o singură lume și o unică rânduială, frumoasă și armonioasă, El însuși rămânând nemișcat, dar mișcându-le pe toate, după bunăvoința Tatălui”⁷⁰, pâr. Dumitru Popescu atribuie corecta și adevărata origine a revelației naturale în fața căreia nu poate sta în picioare afirmația de mai sus a lumii apusene, de autonomie a creatului. Datorită ordinii relaționale a creației, ca reflex treimic în creație⁷¹, se depășește ruptura dintre lumea sensibilă și cea inteligibilă și se restituie naturii caracterul ei revelațional. Căci ce altceva reprezintă unirea ipostatică din persoana lui Hristos, dacă nu totala **compatibilitate** a celor două firi – naturală-creată cu cea *supranaturală-necreată* – unirea naturilor în Hristos este perfectă în mod

⁶⁵ *Constituția dogmatică despre revelația divină (Dei Verbum)*, art. 6.

⁶⁶ K. Rahner, *op.cit.*, p. 54-55.

⁶⁷ Fr. Copleston, *A history of philosophy: Greece and Rome*, vol. I, Continuum International Publishing Group, 2003, p.

65.

⁶⁸ Vezi D. Hume, *Dialogues concerning natural religion*, Liberal Arts Press, Indianapolis, 1962.

⁶⁹ Charles Coppins, *A Systematic Study of...*, pg. 6-7.

⁷⁰ Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt către Elini*, PSB, vol. 15, București, 1987, p. 79.

⁷¹ D. Stăniloae, *TDO*, vol. I, p. 288.

constant, iar umanitatea Sa trebuie înțeleasă ca o realitate creată, într-o extensiune spațio-temporală, fiindcă unirea este totală sau nu este deloc⁷².

Pe bună dreptate se consideră că „raționalitatea naturii este o condiție necesară activității științifice și rămâne indispensabilă pentru existența științei”⁷³. Diferența teologiei naturii (adică revelația naturală) față de teologia naturală se vede și mai pregnant în această sintagmă: *în lumina Logosului Creator, raționalitatea creației constituie temelia ontologică a legăturii indisolubile dintre revelația naturală și cea supranaturală*⁷⁴.

Biserica Ortodoxă consideră că revelația naturală este cunoscută și înțeleasă numai în lumina Revelației supranaturale, fiind **menținută neîncetat** de Dumnezeu prin acțiunea Sa supranaturală. Pentru că înclinația părinților răsăriteni este de a evita distincția între revelația naturală și cea supranaturală⁷⁵ se înțelege mai mult armonia lucrării divine de descoperire și de pioniere a lumii totodată. Revelația supranaturală se desfășoară în cadrul revelației naturale, scoțând în evidență lucrarea lui Dumnezeu, Care conduce lumea fizică și istorică spre ținta pe care i-a stabilit-o din veci. Diferența dintre cele două căi revelatoare este numai una de nuanță: „lucrarea lui Dumnezeu în cadrul revelației naturale nu este la fel de accentuată și de vădită ca în cea supranaturală”⁷⁶.

Din cauza acestei concluzii nu putem accepta varianta propusă de teologia apuseană prin care teologia naturală afirmă că oricine poate porni de pe poziția sa fără o credință religioasă anume și poate ajunge să argumenteze adevărul măcar a unor propoziții religioase deja acceptate în lumea teologică.

Pentru învățătura ortodoxă este clar că numai prin lucrarea lui Dumnezeu se pot susține și afirma reciproc revelația naturală și cea supranaturală, fiindcă revelația supranaturală nu poate exista fără revelația naturală, iar revelația naturală își găsește împlinirea în revelația supranaturală⁷⁷. În acest context scopul existenței și păstrării revelației naturale este că prin ea Dumnezeu conduce pe omul care crede, prin vorbire indirectă, către cunoașterea Sa însăși, folosindu-se de împrejurările vieții, de reconfigurările istoriei, de conștiința omului și de natură. Părintele Dumitru Popescu merge chiar mai departe cu afirmațiile sale pe marginea acestei disocieri dintre revelația naturală și cea supranaturală spunând că acolo unde revelația supranaturală n-a mai însoțit revelația naturală și unde aceasta a rămas unica revelație, s-au produs grave întunecări ale credinței naturale în Dumnezeu, dându-se naștere religiilor păgâne cu idei foarte neclare despre Dumnezeu, care de cele mai multe ori confundau Creatorul cu natura creației și făceau nesigură persistența persoanei umane în eternitate⁷⁸.

A spune că natura este un domeniu al descoperirii inteligibile și intenționată a Dumnezeului celui viu este, desigur, la fel de ușor ca și a spune că natura este realitatea absolută. Doctrinile biblice au fost atâtea vreme reformulate și adaptate la structurile conceptuale moderne, încât simplul fapt de a repeta motive iudeo-creștine înseamnă foarte puțin. Finalitatea nihilistă a acestor viziuni occidentale este ușor de explicat urmând calea dezvoltării unei doctrine care se dorea, la început, ajutoare pentru credință, dar care, pe parcurs, s-a lăsat la îndemâna unor sisteme filosofice oculte de pierdere din vedere a supranaturalului revelat. Nici măcar cei mai noi apologeti ai teologiei naturale nu pot spera să-i elibereze pe oamenii moderni de concepțiile lor greșite asupra naturii decât dacă prezintă inevitabilul rezultat nihilist al concepției moderne, împreună cu o formulare convingătoare a adevărului biblic. Creștinismul trebuie desigur să acuze reducționismul științific occidental pentru că l-a exclus din lumea reală exterioară pe Dumnezeu, scopul, sensul și valoarea.

Văzută în lumina reprezentării biblice a naturii, această conceptualizare naturalistă a realității exterioare nu numai că eclipsează în mod arbitrar supranaturalul, dar și falsifică totodată lumea naturală, atât prin prezentarea reducționistă a naturii umane, cât și prin modul de explicare a cosmosului. Ea își propune să ilumineze natura prin camuflarea prezenței Creatorului și a puterii Lui în realitatea creată, dar de fapt întunecă întreaga semnificație metafizică absolută a elementului personal, rațional, moral și intențional. Revelația lui Dumnezeu atestată scriptural este o revelație nu numai pentru om și în om, în mod interior, ci și, în mod specific, în natura exterioară. Mai mult, ea îi este dată omului nu numai ca adăugire și în mod suplimentar, ci este de fapt corelată inteligibil cu revelația adresată lui și în el și este un aspect al ei. Natura nu este un oarecare context material nesemnificativ din punct de vedere teologic în care omul trăiește și muncește. Cu toate că natura nu are o voință a sa proprie, nici capacitatea de alegere morală, formele și structurile ei sunt totuși date și susținute de către Logosul lui Dumnezeu. Străbătută de prezența și puterea divină a lui Dumnezeu, ea constituie o ordine inteligibilă ce slujește scopurilor morale și un tărâm al împlinirilor profetice providențiale. Pe scurt, Dumnezeu cel viu Se revelează în și prin natură.

Respingerea *teologiei naturale* s-a făcut nu numai de către teologii ortodocși, dar și de unele curente teologice protestante. Dacă unii moderniști au insistat că Dumnezeu îi conferă fiecărui om o posibilitate independentă de a-L

⁷² PS. Prof. Dr. Irineu Slătineanu, *Iisus Hristos sau Logosul înomenit*, România creștină, București, 1998, p. 88.

⁷³ Card. Paul Poupard, *Cristo e la Scienza*, Civitas Vaticana, nr. 2/2001, p. 106 apud D. Popescu, *op.cit.*, p. 46, nota 8.

⁷⁴ D. Popescu, *op.cit.*, p. 46.

⁷⁵ Vezi D. Stăniloae, *TDÖ*, vol. I, p. 10-21; D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 47-51 cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*; *P.G.*, 91, col. 1180.

⁷⁶ D. Popescu, *op.cit.*, p. 48.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 49.

experimenta și de a-L cunoaște pe Dumnezeu, iar alții (George Wobbermin, Robert Winckler ș.a.) au respins ideea că Dumnezeu acordă această posibilitate ca pe o caparicate religioasă universală și a susținut mai degrabă că Dumnezeu o dă în sinteză cu credința umană și numai pe baza aceasta este cunoscut în conștiință Spiritul divin, Barth respinge cu vehemență ambele formulări: elaborarea modernistă a realității sau a posibilității teologiei pe baza resurselor umane lăuntrice, fie ele și ca înzestrări divine speciale, *nu are nimic în comun cu o teologie derivată din Cuvântul transcendent al lui Dumnezeu*. Barth respinge deci orice capacitate antropologică generală a omului de a formula teologie, orice posibilitate de a obține cunoașterea lui Dumnezeu din resursele lăuntrice ale omului; în om nu există, în nici un caz, nici cea mai mică sursă de cunoaștere teologică autentică: nu există nici o posibilitate de a stipula aprioric „ce trebuie să fie, ce poate să fie și ce ar trebui să fie revelația”⁷⁹.

Explicația concludivă pentru care noi nu suntem *pro teologia naturalia*, ci pentru o *teologie a naturii*, adică a **revelației naturale**, supravegheate îndeaproape și tutelată de revelația supranaturală este că natura nu poate vorbi autonom, independent de revelația supranaturală, de Logosul divin, fiindcă nu ascunde în Sine un mesaj încriptat. Așa cum profeții – ca elemente constitutive ale Revelației – nu vorbesc de la ei, din interiorul lor, nu fac niște afirmații despre Dumnezeu printr-o conceptualizare a unor idei emerse din substratul ontologic (sau ancestral!) al conștiinței, tot la fel nici natura – privită aici de asemenea constitutivă Revelației – nu poate fi ruptă de Logos. În fapt Dumnezeu este Cel ce vorbește prin natură la fel cum vorbește prin profeți. Frumos spune Carl F. H. Henry că „vorbirea lui Dumnezeu în natură nu trebuie confundată cu ideea unui cosmos vorbitor, cum fac cei care insistă că natura vorbește și că, de aceea, noi trebuie să ascultăm ce spune natura ca și cum natura ar fi glasul lui Dumnezeu. „Auziți-L pe Dumnezeu!” spune mesajul biblic, nu „Ascultați natura!”. Natura este ordinea creată a lui Dumnezeu și în natură Dumnezeu Se prezintă pe Sine”⁸⁰.

I.3. Raportul dintre revelația naturală (generală) și cea supranaturală (specială)

Conținutul revelației naturale este cosmosul și omul dotat cu rațiune, cu conștiință și libertate, ultimul fiind nu numai obiect de cunoscut al acestei revelații, ci și subiect al cunoașterii ei. Dar atât omul, cât și cosmosul sunt produsul unui act de creație mai presus de natură al lui Dumnezeu și sunt menținuți în existență de Dumnezeu printr-o acțiune de conservare, care de asemenea are un caracter supranatural. Dar acestei acțiuni de conservare și de conducere a lumii spre scopul ei propriu, îi corespund și o putere și o tendință de autoconservare și de dezvoltare dreaptă a cosmosului și a omului. Din acest punct de vedere cosmosul și omul pot fi considerați ei înșiși o revelație naturală.⁸¹

În privința raportului celor două căi de revelare avem de lămurit încă un aspect: *este revelația supranaturală o culme a revelației naturale sau revelația are multe elemente printre care și revelația naturală?* Luând în considerare primul enunț înțelegem că există un singur mesaj descoperit în mai multe feluri pentru ca cine nu are acces la un anumit tip de revelație să poată descoperi mesajul divin dintr-o altă sursă. Din cealaltă perspectivă înțelegem că un singur mesaj este transmis fragmentar prin „n” căi și modalități pentru alcătuirea unui imens puzzle. În acest caz nimeni nu este îndreptățit să minimalizeze sau să excludă vreunul dintre aceste elemente de puzzle, aceste fațete și să introducă o dihotomie în descoperirea divină, fiindcă atunci dezechilibrul și distorsiunea care rezultă incită curând la mutilare în abordarea conținutului revelației.

Dacă acceptăm prima variantă atunci putem să fim neglijenți cu majoritatea căilor pe care ne vorbește Dumnezeu – în cazul în care alegem doar una singură (de exemplu conștiința, cea mai la îndemână pentru toată lumea), lăsând la o parte astfel Scriptura, Biserica, Rugăciunea și multe alte căi de comunicare cu Dumnezeu.

La abordarea celeilalte atenția trebuie să fie extinsă asupra tuturor căilor de descoperire a lui Dumnezeu pentru a nu scăpa ceva din mesajul Lui. Aceasta este cale a integrativă. În această cale găsim că descoperirea revelației naturale nu este opțională, natura nu trebuie/ poate fi neglijată, lăsată deoparte, fiindcă și ea are ceva de spus. Ne arată că omul este parte integrantă din natură. Dacă, de asemenea revelația supranaturală continuă ceea ce a început revelația naturală, atunci și în acest caz conținutul teologiei naturale trebuie luat în seamă și nu abandonat în seama științelor naturale.

Revelația generală a lui Dumnezeu e presupusă nu numai fiindcă revelația biblică o declară drept bază a responsabilității morale și spirituale a omului în fața lui Dumnezeu. Într-un sens chiar mai adânc, tocmai revolta omenirii împotriva acestei revelații generale, atât în Adam, cât și pe seama fiecărui individ în parte, îi face pe oameni să fie păcătoși. Revelația universală în creație îi face pe toți oamenii responsabili și definește vinovăția lor. Ceea ce-i face pe oameni să fie păgâni este respingerea revelației generale a lui Dumnezeu.

⁷⁹ K. Barth, *Church Dogmatics: A Selection with Introduction*, Editat de Helmut Gollwitzer, Westminster/John Knox Press, Louisville, 1994, p. 189. 262 pp

⁸⁰ *Ibidem*, p. 123.

⁸¹ D. Stăniloae, *TDO*, vol. I, p. 11.

O revelație generală a Creatorului în creația Sa este parte integrantă a doctrinei creștine întemeiate pe Scriptură și, dincolo de ea, pe realitățile universului. Oricine neagă această doctrină se plasează nu numai într-o contradicție de netăgăduit față de Biblie și față de marile tradiții teologice ale creștinătății ce decurg din învățătura ei, dar și împotriva descoperirii Dumnezeuului celui viu în realitatea cosmică și în omenire, descoperiri pentru care depune mărturie Scriptura (Romani 1.19-21).

Am ales să folosim aici termenii de *revelație generală și specială* pornind de la argumentarea metafizică făcută în legătură cu naturalul și *supra-naturalul*. Termenii *revelație generală și specială* sunt preferabili celor de *naturală și supranaturală*, întrucât termenul *natură* sugerează un tip de revelație care nu e supranaturală prin sursă și conținut (așa cum ar trebui să fie întreaga revelație divină) și presupune astfel că revelația în natură, în istorie și în omenire este independentă de inițiativa lui Dumnezeu. Louis Berkof observă: „Distincția dintre revelația naturală și cea supranaturală a fost găsită mai degrabă ambiguă, deoarece întreaga revelație e supranaturală prin origine, iar, ca revelație a lui Dumnezeu, și prin conținut”⁸². Nici termenul *general* nu transmite atât de prompt – cum ar face-o *revelația naturală* – ideea că înainte de păcat omenirea nu avea nevoie de revelație specială. Înainte de cădere, Adam avea într-adevăr o mai bună înțelegere a revelației generale (Facere 2.7 ș.u.), dar în Grădina Edenului i s-a acordat și revelația specială (Facere 3.3-13).

Trebuie deci să vedem revelația naturală ca și cale alternativă sau ca piesă a revelației dumnezeiești? Fiindcă Dumnezeu a voit să Se facă astfel cunoscut, El a oferit o revelație universală în cosmos și în istorie, o revelație antropologică generală în mintea și conștiința omului, iar evreilor, ca popor ales, le-a oferit o revelație mântuitoare specifică, desăvârșită în Hristos ca Mesia cel promis și cap al Bisericii. De aceea, Dumnezeu Se descoperă pe Sine în mod universal în lumea creată, în omul care poartă chipul divin chiar și în starea această decăzută moral. Așa că Dumnezeu a comunicat adevărul despre Sine într-o surprinzătoare diversitate de modalități. După cum scrie și B.B. Warfield, „în orice diversitate de forme, pe căi oricât de variate, în orice stadiu distinctiv ar fi dată, ea este întotdeauna revelația Unicului Dumnezeu și este întotdeauna singura revelație răscumpărătoare a lui Dumnezeu, care se desfășoară cu consecvență”⁸³.

Cert este că a vorbi despre o revelație divină generală care exclude în principiu o revelație divină specială înseamnă a impune anticipat o limitare a tiparului descoperirii lui Dumnezeu, tipar care nu poate fi dedus din faptul și natura revelației înseși a lui Dumnezeu. De aceea, orice discuție legitimă asupra formelor revelației divine în contextul revelației comprehensive a Dumnezeului celui viu trebuie să cuprindă armonia dintre revelația supranaturală și cea naturală. De asemenea, revelația specială nu trebuie plasată într-o poziție inferioară înăuntrul revelației generale, nici revelația generală nu trebuie golită de semnificație universală prin revelația specială.

Relația dintre revelația generală și cea specială constă, în primul rând, în faptul că revelația generală constituie premisa revelației răscumpărătoare. Această interdependență a revelației este o trăsătură unică a descoperirii lui Dumnezeu. Prin revelația scripturală, conținutul revelației generale (naturale) în toată realitatea creată poate fi înțeles corect chiar și de omul răzvrătit sau cel mai păcătos (Romani ...). Într-adevăr, numai revelația supranaturală – prin cele două izvoarele ale sale – îl poate face pe om capabil să evalueze pe deplin revelația în lucrurile create de Dumnezeu. Revelația cosmic-antropologică generală se continuă cu revelația specială a lui Dumnezeu în Hristos nu numai fiindcă amândouă aparțin revelației comprehensive a Dumnezeului celui viu, ci și fiindcă revelația generală stabilește și pune accentul pe vinovăția universală a omului, căruia Dumnezeu îi oferă salvarea în manifestarea răscumpărătoare specială a Fiului Său. *Într-adevăr, numai prin revelația specială poate omenirea căzută să cunoască toate implicațiile revelației generale și ale condiției umane păcătoase. Dar asta nu înseamnă cumva că revelația generală este obscură sau neinteligibilă sau că e cunoscută numai credinței; revelația biblică vestește conținutul revelației generale tuturor oamenilor, indiferent de credința lor personală. Deși regenerarea aprinde interesul atât față de revelația generală, cât și față de cea specială și luminează nuanțele mai subtile ale revelației, ea nu-i califică de loc pe oameni să perceapă revelația, așa cum nici credința singură nu descoperă în mod automat conținutul revelației.*

De aceea, dacă ar fi să ni se ceară o părere despre care din formele revelației divine ar trebui îmbrățișată pentru o mai bună sau mai rapidă *iluminare*, trebuie să spunem că nu se poate alege între o **cale** sau alta de descoperire a lui Dumnezeu, mesajul fiind unic și coerent, lipsit de discontinuități și nu ne putem lipsi în consecință nici de forma ei naturală, nici de cea supranaturală. Așa cum frumos arăta teologul protestant Carl Henry într-o expunere despre revelația lui Dumnezeu și prin natură: „mijloacele și căile de manifestare ale revelației divine sunt atât de diverse, încât se poate spune că Dumnezeul care Se auto-revelează a riscat aproape toate tiparele de descoperire, mai puțin confruntarea Lui eshatologică finală cu omul”⁸⁴.

Începând cu Părinții Apostolici și Apologetii și Sfântul Grigorie Palama în secolul al XIV-lea și până la noi, teologia ortodoxă afirmă că între natural și supranatural nu există separație, ci un continuum și implicit între catafatic

⁸² Louis Berkhof, *Systematic Theology*, Grand Rapids, Wn. B. Eerdmans, 1946, p. 36 ș.u.

⁸³ B.B. Warfield, *The inspiration and authority of the Bible*, Presbyterian and reformed Pub.Co, Philadelphia, 1948, p.

⁸⁴ Henry, *op.cit.*, vol. II, p. 112.

și apofatic, cunoașterea autentică realizându-se în contextul unei comuniuni personale. Această complementaritate a celor două dimensiuni ale revelației, naturală și supranaturală, nu dorește să evidențieze decât faptul că tot ceea ce există, nu este numai rațional, nici numai tainic, ci și rațional și tainic în același timp, diferența dintre revelația naturală și cea supranaturală nefiind de gen, ci de grad. Astfel, nu se poate despărți naturalul și supranaturalul în două niveluri succesive sau paralele. *Teologia ortodoxă, mărturisește conlocuirea și întrepătrunderea fără confuzie între raționalitate și taină, raționalitatea creației ducând la taină, iar taina fiind fundamentul raționalității creației*⁸⁵.

ÎN CONCLUZIE...

Deși d'Aquino, cum am arătat deja, a compromis în secolul al XIII-lea dependența de autoritatea revelațională, Reformatorii protestanți au restaurat precedentul antic și au prezentat teologia creștină prin deducție din principiile primare revelate. D'Aquino credea că omul este creația lui Dumnezeu și că Dumnezeu îi dăduse percepțiile senzoriale pentru a le folosi împreună cu capacitățile intelectului său activ, date tot de Dumnezeu. Contrar filosofiei empirice, care presupune că cunoașterea lui Dumnezeu derivă dintr-o examinare a naturii sau dintr-o analiză a cosmosului ori a istoriei, reformatorii au insistat, pe baza Sfintei Scripturi, că teologia creștină are o temelie cu totul diferită, și anume revelația divină. Afirmarea Dumnezeului celui viu, au insistat ei, nu se bazează pe deducții care pornesc de la om și natură, ci pe descoperirea supranaturală a lui Dumnezeu. Atunci când, sub influența lui Kant, Schleiermacher a pretins că noi nu putem avea cunoștințe obiective despre Dumnezeu și că, de aceea, orice definire definitivă a naturii divine e imposibilă, el s-a concentrat în schimb asupra dovezilor empirice ale realității lui Dumnezeu⁸⁶.

În timp ce romano-catolicismul și raționalismul evanghelic au recurs la teologia naturală ca fiind preliminară pentru religia revelată special, modernismul protestant a apelat exclusiv la experiența religioasă pentru a-și valida angajamentul față de Hristos. Dar asta nu a făcut altceva decât aceeași greșală ca și tomismul și chiar mai mult. Nu numai că modernismul, ca și tomismul, l-a înlocuit pe Dumnezeu cu omul ca punct de plecare teologic, dar, după cum a protestat Karl Barth, l-a zeificat în consecință pe omul însuși. El n-a recunoscut în afara omului nici un alt element de referință pentru stabilirea adevărului teologic. Principalul său aliat speculativ, idealismul filosofic, a renunțat cu totul la transcendentul necondiționat și a descris Spiritul divin ca imanent în toți oamenii. De aceea, în principiu, modernismul a abandonat teologia în favoarea antropologiei și umanismului.

Descoperirea universală a lui Dumnezeu în natură, în istorie, în mintea omului și în conștiința lui e în afara oricărei dispute. Ceea ce se respinge este mai degrabă așteptarea ca omul căzut să transfere revelația divină generală într-o teologie naturală care formează o punte sigură spre revelația specială; în această situație, revelația specială are semnificație doar ca o încoronare a teologiei naturale elaborată de omul căzut. Cei ce prezintă argumentele teiste nu fac acest lucru în mod evident în lumina revelației generale, ci doar pe baza observației empirice și se așteaptă ca deducțiile omului din experiență să pregătească drumul pentru orice cheie spre realitatea divină. Poziția lor nu este aceea că „Dumnezeu în revelația lui Își atestă existența și puterea în universul creat”, ci mai degrabă că „noi avem o bază pentru afirmarea existenței lui Dumnezeu în datele observaționale” și că „fără dovezi empirice nu ne rămâne nici o bază pentru afirmarea existenței Lui”. În acest fel, negarea dovezilor empirice devine echivalentă cu negarea realității lui Dumnezeu.

De ce atunci, în cazul pertinentei conținutului revelației naturale și, mai ales, a posibilității universale de penetrare a mesajului divin prin mijlocirea creatului de către om, să mai cercetăm și revelația supranaturală? Răspunsul nostru la o asemenea întrebare a fost formulat încă de la începutul acestui subcapitol despre revelația naturală; ea nu este o formă de revelație divină, ca să o putem alege ca cea mai la îndemână alternativă altora, ci este numai o cale de revelare dumnezeiască și este cuprinsă într-un mod indestructibil – fără posibilitatea separației, deci, de celelalte căi ale descoperirii dumnezeiești – într-ânsa. „Depășind ceea ce percep simțurile, rațiunea se vede obligată să depășească cosmosul, întreaga creație, să intre în adâncurile transcendenței lui Dumnezeu și să constate la capătul acestui urcuș intelectual diferența radicală, absolută dintre Dumnezeu și lume. Obiectul cunoașterii naturale devine astfel măreția divină, diferența radicală dintre ființa creatoare și opera creată. Capătul cunoașterii naturale este conștiința că Dumnezeu, de fapt, nu poate fi cunoscut în ființa Sa intimă, că nu se poate găsi nici o explicație rațională pentru creația lumii, în spatele căreia se află *acest Dumnezeu misterios, pierdut pentru cunoașterea umană naturală în apofaza cea mai adâncă și definitivă*”⁸⁷. Este necesară trecerea dincolo de ceea ce simțurile pot oferi, pentru a cugeta la nivelul minții teologia naturii; trebuie depășită această cugetare rațională mărginită de atâtea limite ale creatului pentru a primi descoperirea biblică, dar este și mai necesară trecerea dincolo de ceea ce catafaticul revelațional ne

⁸⁵ Cristinel Ioja, *Rațiune și mistică în teologia ortodoxă*, lucrare de doctorat.

⁸⁶ Tillich, Paul, *Systematic Theology: Vol. 1: Reason and Revelation Being and God*, ed. University of Chicago Press, Chicago, 1951, p. 148 ș.u.

⁸⁷ Niculcea, *Cunoașterea naturală...*, p. 39.

poate aduce ca să ne unim cu Hristos într-o apofază definitivă – acestea sunt etapele descoperirii divine⁸⁸ și implicit ale cunoașterii umane față de existența lui Dumnezeu. Însă această etapizare a descoperirii nu înseamnă că cele înalte distrug pe cele dinainte, nici că odată accesată o nouă cale, mai înaltă, cea premergătoare va fi înlăturată. Nicidecum; de aceea am subliniat permanent în acest subcapitol că învățătura ortodoxă este tocmai cea care accentuează coabitarea tuturor acestor căi de descoperire divină. Astfel că, păstrând revelația naturală, mergem să o accesăm pe cea supranaturală, ca în final să o dobândim pe cea desăvârșită, în Hristos, Logosul Divin (Evrei 1.1,2). „Noi participăm și la cunoașterea lui Dumnezeu și creștem încă de la cunoașterea rațională, în baza rațiunii date de Dumnezeu, la o cunoaștere apropiată de a Lui, prin unirea cu El”⁸⁹.

Am prezentat în studiul acesta caracterul *a priori* al revelației (*naturale*), sorgintea ei anterioară timpului și lumii noastre create. Revelația este descoperirea unui adevăr aflat în sânul veșniciei lui Dumnezeu, este expresia în timp a „planului” lui Dumnezeu, ascuns în adâncul gândirii sale și dezvăluit progresiv în istoria lumii noastre. Punctul maxim al descoperirii acestui plan va fi la finalul timpurilor, în vremurile eshatologice. O definiție corectă a revelației ca „înțelepciune a lui Dumnezeu”, ca „gând al lui Hristos” nu poate fi realizată decât prin contrast cu noțiunea de „înțelepciune omenească”, de „înțelepciune a veacului acestuia”. Este evident că acele expresii sub care Sf. Pavel desemnează aceeași noțiune, se referă la filozofia din orice epocă, înțeleasă ca interpretare umană a sensului istoriei, al destinului uman și cosmic în general. Ca interpretarea umană, filozofia nu poate fi decât una *a posteriori*, adică una rezultată dint-o acumulare prealabilă de informații despre lume, despre evoluția istorică a societății și despre constituția psiho-fizică a omului. Din acest punct de vedere filozofia nu poate fi prin însăși natura ei dezvăluirea unui plan infinit al lui Dumnezeu, anterior lumii și istoriei, ci o concluzie, o interpretare a experienței umane, limitată cognitiv prin chiar natura finită a subiectului cunoscător. Este de observat însă că blamul pe care Sf. Pavel îl aruncă asupra filozofiei ca înțelepciune a acestui veac, ca produs derizoriu al gândirii umane, este motivat de pretenția acesteia la adevăr, dar mai ales de aroganța de a se crede o alternativă la revelația divină, de a considera „nebunie” aserțiunile revelației despre destinul lumii și al istoriei. Filozofia și revelația apar Sf. Pavel ca două surse de cunoaștere concurente: una care pretinde că are acces la adevăr de pe pozițiile gândirii umane finite, efemere, și cealaltă care își înrădăcește originile în gândirea infinită a lui Dumnezeu care cuprinde în puterea ei întregul arc al timpului și chiar eternitatea însăși.

Cuprins:

I.1. Posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu pe cale naturală.....	1
I.1.1. Premisele acestei posibilități.....	2
I.1.1.a) Raționalitatea Naturii create	2
I.1.1.b) Predispoziția de a cunoaște a omului creat după chipul Creatorului	4
I.1.2. Cunoașterea (naturală a) omului	5
I.2. Sursele opoziției dintre o teologie a naturii și <i>teologia naturalia</i>	8
I.2.1. Revelarea lui Dumnezeu în natură.....	9
I.2.2. Natura: nu doar context vivific, ci și mediu al descoperirii permanente a lui Dumnezeu	9
I.2.3. Natura devine instrument revelativ prin lucrarea Duhului Sfânt	11
I.2.4. Teologia naturală	12
I.2.5. <i>Teologia naturii</i> vs Teologia naturală.....	14
I.3. Raportul dintre revelația naturală (generală) și cea supranaturală (specială).....	18
ÎN CONCLUZIE... ..	20
Cuprins:.....	21

⁸⁸ Pentru mai multe explicații despre etapizarea cunoașterii lui Dumnezeu vezi viziunea părintelui Stăniloae expusă în *Teologia Dogmatică Ortodoxă pentru institutele teologice*, EIBMBOR, București, 1978, vol. I, p. 113 și comentariul făcute de Pr. Conf. Dr. A. Niculcea, *Cunoașterea naturală...*, p. 197.

⁸⁹ Stăniloae, *T.D.O.*, vol. I, p. 159.